JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME XII

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME XII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXVIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1918.



MALABATHRON,

PAR

BERTHOLD LAUFER.

Sous le nom de μαλάβαθρον (latin *mālŏbăthron*, *mālŏbăthrum*) ou « feuille indienne » (φύλλον Ἰνδικόν), les anciens connaissaient la feuille aromatique d'une plante venant de l'Inde et mise sur le marché en rouleaux ou balles. Un onguent précieux était extrait de ces feuilles. Le grand ouvrage de Théophraste sur les plantes n'en fait pas mention. Ce qui montre que cette substance n'est pas venue à la connaissance des Grecs durant l'expédition d'Alexandre dans l'Inde. En fait, les plus anciens témoignages y faisant allusion tombent à l'époque d'Auguste. Pline, Dioscoride et le Périple sont nos principales sources.

Voici le texte de Pline :

« La Syrie nous donne aussi le malobathrum, un arbre à feuillée roulée de la couleur d'une feuille sèche. On en extrait une huile pour onguents. Plus abondant en Égypte; le plus estimé cependant vient de l'Inde. On dit qu'il y pousse dans des marais à la manière de la lentille. Plus odorant que le safran, il est d'apparence noire et grossière, et quelquefois d'un goût salé. La feuille blanche est moins estimée, car elle se moisit promptement en vieillissant. Placé sous la langue, la saveur doit être semblable à celle du nard. Chauffé dans du vin, son odeur surpasse toute autre. Le prix atteint par cette drogue est prodigieux, s'élevant d'un à trois cents deniers la livre,

alors que les feuilles mêmes se vendent soixante deniers la livre[1]. »

Dans un autre passage, Pline s'étend sur les propriétés médicales de la feuille ainsi que suit : « Nous avons déjà exposé la nature et les différents genres du malobathrum. Il agit comme diurétique; exprimé dans le vin il est très utilement employé pour les écoulements des yeux. Appliqué sur le front son action est soporifique, plus efficace encore si on en frotte les narines ou s'il est pris dans de l'eau. La feuille placée sous la langue assure à la bouche et à l'haleine une odeur agréable, et mise entre les vêtements les parfume de même[2]. »

Le malabathron était regardé comme le premier des onguents nobles (XII, 1, § 14), et était un des nombreux ingrédients entrant dans la composition de ce qu'on nommait le *regale unguentum,* lequel était préparé pour le roi des Parthes (XIII, 2, § 18); cette substance peut donc ainsi avoir été connue dans l'empire des Arsacides. En outre, mêlé au nard, on en usait dans la préparation des vins aromatiques (XIV, 16, § 108).

Dioscoride (I, 11) sur ce sujet note ce qui suit : « C'est une croyance populaire que le malabathron est la feuille du nard indien, mais c'est une erreur causée par la ressemblance de

(1) Dat et malobathrum Syria, arborem folio convoluto, colore aridi folii, ex quo premitur oleum ad unguenta, fertiliore ejusdem Ægypto. Laudatius tamen ex Indo venit. In paludibus ibi gigni tradunt lentis modo, odoratius croco, nigricans scabrumque, quodam salis gustu. Minus probatur candidum. Celerrime situm in vetustate sentit. Sapor ejus nardo similis esse debet sub lingua. Odor vero in vino subfervefacti antecedit alios. In pretio quidem prodigio simile est, a denaris singulis ad CCC pervenire libras, folium autem ipsum in libras LX (XII, 59, § 129).

(2) Malobathri quoque naturam et genera exposuimus. Urinam ciet, oculorum epiphoris in vino expressum utilissime imponitur, item frontibus dormire volentibus, efficacius, si et nares inlinantur aut si ex aqua bibatur. Oris et halitus suavitatem commendat linguæ subditum folium, sicut et vestium odorem interpositum (XXIII, 48, § 93).

l'odeur. Du reste il y a plusieurs drogues dont l'odeur est pareille à celle du nard, comme la valériane, l'asarum, l'acore et l'iris. C'est pourquoi cette opinion est fausse. Le malabathron est d'un caractère différent. Il pousse dans l'Inde en certaines places couvertes d'eau. C'est une feuille qui apparaît à la surface, à la manière de la lentille d'eau, sans racine Après la récolte, les feuilles sont enfilées sur des fils de lin, séchées et emmagasinées. On dit que dès que l'eau s'est évaporée, durant les chaleurs de l'été, on brûle du bois sur cette partie du sol, car faute d'une telle précaution, la feuille ne pousserait plus. Le meilleur malabathron est celui qui est frais, tourne légèrement au blanc et noir, est complet sans brisure et d'une odeur pénétrante et persistante, rappelant celle du nard indien, dont le parfum n'est pas saumâtre. La feuille qui est faible, brisée, et a la moindre odeur de moisi est sans valeur. »

Suivant le *Périple de la mer Érythrée* (ch. 63), écrit entre 80 et 89 apr. J.-C. (en gros vers 85 apr. J.-C.), le malabathron passait en transit par le grand marché Gange, situé sur le fleuve de ce nom (*ἐμπόριόν ἐστιν ὁμώνυμον τῷ ποταμῷ, ὁ Γάγγης, διὰ οὗ φέρεται τό τε μαλάβαθρον*). A ce sujet il convient de noter particulièrement que le Périple parle dans ce chapitre de « Chrysê, le dernier pays de l'Est situé près du Gange » (*ὁ Γάγγης καὶ ἡ περὶ αὐτὴν ἐσχάτη τῆς ἀνατολῆς ἤπειρος ἡ Χρυσῆ*); car on verra, d'après les relations écrites par les Chinois citées plus loin, que la patrie du malabathron doit être cherchée dans la péninsule de Malacca. Dans le chapitre 56 du Périple, il est en outre fait allusion aux chargements du malabathron de et pour les ports de l'Inde. Le chapitre 65 contient sur ce sujet le récit très discuté qui reproduit sans doute une tradition mal digerée mise en circulation par les marchands indiens. La voici : « Chaque année une peuplade arrive à la terre frontière de Thinai. D'aspect physique ces gens

sont de petite taille; la face est large; comme caractère ils ont les qualités du cœur. Ils sont, dit-on, désignés sous le nom de Besatai (ou Sesatai); leur culture est primitive. Ils viennent avec femmes et enfants, portant de lourds fardeaux et des vanneries assez semblables de couleur à des feuilles de vigne fraîches. Pendant quelque temps ils restent sur la partie frontière qui s'étend entre eux et Thinai. Plusieurs jours durant ils se livrent à des réjouissances, répandant sur le sol les matériaux dont sont faits leurs ouvrages de vannerie. Ils regagnent ensuite leurs demeures situées plus loin dans l'intérieur. Les aborigènes, qui surveillent ces manières d'agir, approchent alors et ramassent ces nattes. Ils extraient les brins des tresses que l'on désigne sous le nom de *petroi*[1], mettant avec soin les feuilles les unes sur les autres, et les roulent en forme de boules qu'ils empilent sur les branches d'osier. Trois sortes de boules de malabathron sont ainsi produites : on appelle grosses celles qui sont faites des plus larges feuilles, moyennes celles pour lesquelles on a pris les feuilles de moyenne dimension et petites celles de plus petites feuilles. Telle est l'origine des trois qualités de malabathron qui de là sont toujours exportées dans l'Inde par ceux qui le préparent[2]. »

Les points les plus remarquables de ce récit consistent en ceci que le trafic du malabathron est lié à deux peuplades primitives vivant hors de l'Inde et en bordure de la Chine du Sud, et que ce produit était importé dans l'Inde. Si l'imporium Gange sur le Gange était son marché de transit, il est probable que des bateaux l'y apportaient de par delà la mer. Le caractère anormal, illogique et quelque peu puéril de ce récit est évident : ainsi les feuilles auraient été arrachées d'objets de van-

[1] Sanscrit *patra* ou *pattra* « feuille ».

[2] Ma traduction est basée sur l'édition critique de B. Fabricius (p. 110); celle de Yule (Cathay, new ed. by H. Cordier, I, p. 182) est faite d'après l'édition maintenant surannée de G. Müller.

nerie jetés par une tribu sauvage et il faudrait supposer que leur fourniture marchande tout entière viendrait de cette source de seconde main, sans qu'aucune tentative n'ait été faite pour les obtenir de la localité où elles poussent. Le mystère qui entoure cette localité témoigne du fait qu'elle était très éloignée de l'Inde, dans un coin reculé, non directement accessible aux trafiquants indiens. Les Besatais ont été identifiés avec les Beseidais (Βησεῖδαι) ou Tiladais, placés par Ptolémée à l'est du Gange. Cette identification est peu convaincante, car la description donnée de cette peuplade par Ptolémée ne concorde pas avec les caractéristiques mises en avant par le Périple. Ptolémée qualifie ce peuple de «difforme, grand, velu, la face large et la peau blanche»; tandis que la peuplade du Périple est une tribu de pygmées. La véritable signification de ces données sera discutée plus tard à la lumière des documents chinois.

Ptolémée (VII, 2, 15) dit que l'on indique comme le plus beau le malabathron produit au pays de Kirrhadia (ὑπὲρ δὲ τὴν Κιῤῥαδίαν, ἐν ᾗ φασι γίγνεσθαι τὸ κάλλιστον μαλάβαθρον[1]), lequel paraît identique au Kirāta de l'Inde[2]. Ce rapport fait sous réserve d'un *on dit* n'a pas grande valeur historique et semble être inspiré par celui des Besatais du Périple.

En dehors des textes cités, on trouve seulement quelques allusions occasionnelles au malabathron qui ne jettent aucune lumière nouvelle sur le sujet, dans Horace[3], Sidoine Apollinaire[4], les médecins Galien (129-199 après J.-C.), Celsus

[1] B. Fabricius, *Periplus*, p. 166; G. Cœdès, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, p. 57.

[2] Nom déjà porté à une époque aussi ancienne que celle des Védas par une population vivant dans les creux des montagnes. A une époque ultérieure on les plaçait au Népal oriental (Macdonell et Keith, *Vedic Index*, I, p. 157).

[3] Cum quo morantem saepe diem mero Fregi, coronatus nitantes malobathro Syrio capillos (*Od.*, II, 7).

[4] *Carmina*, II, 415. Sidoine vivait aux environs 430-480 apr. J.-C., et était évêque de Clermont depuis 472.

(v, 23), Aetius d'Amida et Paul d'Egine (iv, 48) du VIIe siècle. Ce dernier, comme le Périple, parle de *φύλλον μαλάβαθρον σφαιρία*. Il en est encore fait mention dans les *Geoponica* (vi, 6), compilation consacrée à l'agriculture et éditée aux environs de 950 après J.-C., mais basée sur une plus ancienne compilation du VIe siècle par Cassianus Bassus.

Contrairement à d'autres drogues et aromates, les traditions des anciens concernant le malabathron ne se perpétuèrent pas durant le moyen âge. Aucun écrivain de cette époque ne mentionne la substance, et son importation de l'Orient paraît s'être arrêtée vers la fin des temps antiques. Garcia da Orta est le premier auteur moderne qui, connaissant la description de la drogue des anciens, en ait recherché la provenance dans l'Inde. Dans ses *Colloquios dos simples e drogas e cousas medicinaes da India*[1], publiés à Goa 1563, il a été le premier à faire remarquer que le terme grec malabathron venait par corruption de l'indien *tamālapatra*[2] et que le terme arabe correspondant est *cadegi Indi*, qui signifie «feuille de l'Inde». Les feuilles de ce nom qu'un droguiste lui a procurées sont décrites comme étant d'apparence identique à celles de l'oranger, sauf qu'elles sont plus effilées, et de couleur vert noir. Elles ont une nervure dans le milieu et deux autres qui se réunissent à la pointe. Le parfum en est très plaisant et n'est pas si fort que celui de l'*espiquenardo* (spicanard), ni de la pomme. Il sent comme le girofle, mais ne dégage pas une odeur aussi forte que la cannelle. D'après Garcia, les renseignements que donnent Dioscoride et Pline sont erronés, car les feuilles en question viennent d'un grand arbre et ne poussent pas dans des marécages comme les

(1) Colloquio XXIII (p. 95 de la réimpression publiée à Lisbonne, 1872).

(2) Cette identification est due à Garcia, non à Yule, comme G. Cœdès (*Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, p. XVII) semble le prétendre. Le grec *malabathron* ne peut pas se rapporter au Malabar, comme le suppose H. Estienne (*Thesaurus graecae linguae*, V, p. 539 : «Ferunt apud Indos nasci in ea regione quae Malabar dicitur»).

lentilles d'eau. Cet arbre pousse dans beaucoup d'endroits, entre autres à Cambaya, et la feuille peut être obtenue chez tous les droguistes. Il ajoute encore, au sujet de la feuille, qu'elle n'est pas très différente de celle du cannelier, mais que cette dernière est plus étroite et moins pointue, et qu'elle n'a pas les nervures pareilles à celles de la feuille indienne. Le parfum n'est pas si fort que celui du nard. Les feuilles sont recueillies et mises en paquets qui sont expédiés pour la vente. Il n'est pas nécessaire d'allumer un feu pour les faire pousser. On brûle tout le terrain qui doit être ensemencé, mais non celui qui est laissé aux plantes pour pousser. La couleur est vert clair; elle s'assombrit avec le temps, mais elle tire plutôt sur le noir que sur le vert foncé et il y en a qui n'ont pas l'odeur de *salva*. Il est vrai que la partie intérieure est meilleure, parce que ses vertus y sont mieux gardées; le parfum monte à la tête comme c'est le cas des autres parfums. Elle n'existe pas en Syrie ni en Égypte. La feuille de cinnamome n'en est pas un succédané[1].

Garcia s'en tient là. Malheureusement il ne donne pas de description de l'arbre qu'il ne semble pas avoir vu lui-même. Il connaissait simplement la feuille préparée, qu'il s'était procurée dans une boutique de droguiste. Alors qu'il n'y a aucun doute sur l'identification philologique faite par Garcia du grec *malabathron* avec le sancrit *tamālapattra*, je ne suis pas sûr que la feuille qu'il a décrite soit la même que Dioscoride et Pline avaient en vue. Les anciens parlent d'une huile ou onguent extrait de la feuille; sur ce point Garcia ne dit rien : en fait il garde le silence sur la manière dont la feuille était traitée.

L'ouvrage de Garcia fut continué et dans une certaine mesure amélioré par Christovão ou Christoval da Costa (1540-1599

[1] Cf. C. Markham, *Colloquies on the Simples and Drugs of India by Garcia da Orta*, p. 202-207 (London, 1913). Traduction latine par C. Clusius, p. 94-99 (Antverpiae, 1567).

environ), qui a consacré un chapitre de huit pages au « Folio Indo »[1]. Da Costa montre tout au long que la feuille indienne est absolument différente de celle du bétel, mais ressemble à celle du cannelier et de l'oranger. Il repète alors la description de la feuille donnée par Garcia. Comme Garcia, il a lui aussi recherché si, suivant l'assertion de Pline, on peut la trouver en Syrie; mais marchands et médecins du Caire, Damas et Alep, déclarent qu'il ne s'en trouve pas dans ces endroits et qu'ils ignorent s'il y en a en Syrie ou en Égypte. Il nie expressément que ces feuilles soient identiques à celles du cannelier (las hojas de canela, ellas non son folio indo), mais dit que ces dernières, ainsi que les feuilles de girofle, étaient vendues comme feuilles indiennes. La feuille indienne de Syrie et celle de l'Inde furent montrées à Venise à un certain Antonio Musa, mais il ne les connaissait pas. L'addition la plus intéressante de Da Costa est sa référence à l'ouvrage d'un certain moine intitulé *Modus faciendi*, dans lequel il est dit qu'« au pays du prêtre Jean on trouve la feuille indienne, qu'il a eu entre les mains les feuilles du cannelier et qu'elles ne lui ont pas paru avoir poussé dans l'eau, mais sur un arbre, et qu'à leur défaut, on peut leur substituer le spicanard ou la muscade. Il se peut que ces feuilles fussent des feuilles de cannelier, bien qu'elles en diffèrent, la feuille du cannelier étant un peu plus serrée et

(1) *Tractado de las drogas, y medicinas de las Indias orientales, con sus plantas de buxadas al biuo por Christoual Acosta medico y cirujano que las vio ocularmente*, chap. XIX, p. 139-146 (Burgos, 1578). Une gravure avec son portrait porte comme légende « Christophorus Acosta Africanus ». La traduction italienne a pour titre : *Trattato di Christoforo Acosta Africano Medico et Chirurgo, della Historia, natura, et virtu delle droghe medicinali, et altri semplici rarissimi, che vengono portati dalle Indie orientali in Europa, con le figure delle piante ritratte, et disegnate dal vivo poste a' luoghi proprij*, Venetia, 1585, presso a Francesco Ziletti (Folio indiano, p. 108-113). Il y a aussi une traduction latine par Clusius (Antverpiae, 1605). L'ouvrage de Da Costa ou Acosta est orné de quarante-quatre illustrations représentant trente-neuf espèces, mais la feuille indienne n'y figure pas.

moins aiguë aux pointes que la feuille indienne. Quoi qu'il en soit, il est fort douteux que les feuilles de folio indo ou de cannelier puissent venir du pays du prêtre Jean où personne n'a jamais su, ou entendu, au moins jusqu'à présent, que le cannelier ou folio indo se trouvât. Et il n'y a personne, parmi celles qui y ont été, qui les aient vus, comme cela se sait chaque jour à cause du grand commerce qui s'y fait maintenant plus que jamais auparavant[1] ».

Dans Clusius, édition latine de l'ouvrage de Garcia, nous trouvons une reproduction illustrée de la plante intitulée « Tamalapatra cum suo Ramusculo » (fig. 1)[2]. C'est à l'aide de cette illustration que la plante a été identifiée par Linné avec

[1] Quanto a lo que dize el Frayle (que compuso el modus faciendi) que ay este Folio Indo en las tierras del Preste Ioan, y que a sus manos vinieron estas hojas, intituladas hojas del Arbol de la Canela, y que no le parescian nascidas en el agua, sino en arbol, y que en su defecto se podra poner Espique, o Macis : bien podria ser, que fuessen aquellas hojas de canela, aunque diffieren, en que las hojas de la canela son un poco mas angostas, y menos agudas en las puntas que las del Folio Indo. Tambien se dubda mucho, en como le podriã venir las hojas del Folio Indo, ni de canela de las tierras del Preste Ioan, en las quales no se ha sabido, ni oydo hasta agora, auer canela ni Folio Indo : ni ay persona, que en ellas anduuiesse, que tal vieste, como se sabe cada dia, por el mucho comercio que agora ay mas de lo que nũca ha sido.

[2] C. Markham, dont les illustrations viennent de l'ouvrage de Christoval da Costa (Burgos, 1578), ne donne aucune illustration de cette plante. Ainsi qu'il a été noté antérieurement, elle manque dans le livre de Da Costa. L'édition portugaise originale de Garcia était sans aucune illustration. Acosta dans sa préface adressée au *Christiano y prudente lector* dit à ce sujet : «No falto tãbien otra perfectiõ substancial a la obra, que son las pinturas, y debuxos de las plantas, de que trata : que occupado el Doctor Orta en otras cosas mas graues, y que mas deuian importarle, dexo de inxerirlas en ella. Pasesciendome ami, que esta nuestra nacion seria a quel libro de grande prouecho, si se diesse notitia de las cosas buenas, que en el ay, mostrãdose con sus exemplos, y figuras, para mejor conoscerlas, y que esto no lo podria hazer, sino quiẽ ocularmente con sus mismos ojos las huuiese visto, y esperimentado : celoso del bien desta tierra, cõ la charidad que a mis proximos deuo, delibere tomar este trabajo, y debuxar a biuo cada planta, sacada de rayz abueltas de otras muchas cosas, que yo vi, y el Doctor Garcia de Orta no pudo por las causas dichas.»

le genre *Melastoma* (famille *Melastomaceæ*)[1], et l'espèce est dénommée *M. malabathricum.* Watt[2], cependant, observe que cette plante est un «arbuste» (tandis que Garcia insiste sur ce qu'elle est un arbre), poussant avec une grande abondance dans toute l'Inde, et dont le fruit produit une teinture pourpre employée pour les étoffes de coton; mais de la feuille il ne dit pas un mot. Que le malabathron des anciens puisse être un produit de cette plante, reste donc hors de question. Je ne pense pas que l'illustration de Clusius soit d'une importance quelconque ou puisse servir de base à une conclusion sérieuse pour l'identification botanique du *tamālapattra.* Les botanistes peuvent décider jusqu'à quel point elle s'accorde avec la description de Garcia, mais ils doivent se rappeler qu'elle n'a aucun rapport avec l'ouvrage de Garcia ou de Da Costa. Garcia vivait et travaillait dans l'Inde et basait ses observations sur ce qui y était offert à sa vue. Clusius ou Charles de l'Ecluse (1526-1609) vivait en Hollande, et les spécimens qui ont pu parvenir jusqu'à lui sous l'étiquette «tamalapattra» sont sujets à grave suspicion; pour moi, je ne crois pas que ce qui a été reproduit ait à faire en quoi que ce soit avec la feuille en question.

Ch. Lassen[3] a discuté deux fois le problème du malabathron. A juste titre il a combattu l'opinion, émise par Neumann, qu'il s'agirait de la feuille de thé chinoise. Il a identifié le mot grec avec le sanscrit *tamālapatra,* sans référence à Garcia, et sans en avoir apparemment connaissance; et comme *patra* «feuille» est particulièrement employé à propos des feuilles de *Laurus cassia,* qui, dit-il, sont appellés aussi *tamālapatra* «feuilles noires», il en conclut que le malabathron est

(1) LINNÆUS, *Codex Botanicus,* p. 388, n° DXCVI (*Opera,* ed. H. E. Richter, II, Lipsiae, 1835).

(2) *Dictionary of the Economic Products of India,* V, p. 210.

(3) *Z. Kunde d. Morgenlandes,* II, p. 37; et *Indische Altertumskunde,* I, p. 281-283; III, p. 37-39.

constitué par les feuilles de *Cassia* et autres *Lauraceæ*. Cette déduction quelque peu subjective non seulement est en contradiction avec la description de Garcia et l'illustration de Clusius, qui ne peut en aucune façon représenter une *Lauracea*, mais il est encore raisonnablement impossible de la tirer des données des anciens. Les anciens connaissaient bien la casse et le cannelier, qu'ils tenaient en haute estime [1], et par suite auraient reconnu le véritable caractère du malabathron, s'il avait réellement appartenu à cette famille de plantes. Le fait qu'ils étaient dans l'ignorance de la plante même d'où venaient les feuilles prouve bien qu'il s'agit d'une autre famille. Pourtant l'hypothèse de Lassen, à défaut de quelque chose de mieux, a généralement été adoptée.

D'accord avec la conclusion de Lassen, nos botanistes ont établi une espèce *Cinnamomum tamala* [2] dont les feuilles sont supposées avoir fourni les *folia malabathri*. L'arbre en question est un arbre à feuilles persistantes qui croît sur l'Himalaya, peu nombreux de l'Indus au Sutlej, commun à partir de là dans la direction de l'est entre trois et sept mille pieds jusqu'au Bengale oriental, les monts Kasia et la Birmanie. Les feuilles sont d'usage commun en qualité de condiment, on les emploie aussi dans l'impression des étoffes de coton. Il n'est aucunement prouvé, bien au contraire, il reste excessivement douteux, que cet arbre ait jamais produit le malabathron connu des anciens. Cette identification est en conflit avec les observations de Garcia et de Da Costa qui nient positivement que les feuilles en question soient celles du cannelier. De plus, si l'arbre qui donne le malabathron est si commun dans l'Inde,

(1) Pline, xii, 42.

(2) Watt, *loc. cit.*, II, p. 321; ou l'article *Cinnamomum tamala* dans l'*Agricultural Ledger*, 1896, n° 38. Il est curieux que les botanistes n'aient jamais reconnu le désaccord entre cette identification et le *Melastoma* de Linné.

cela laisserait inexpliquée la curieuse tradition du Périple, qui marque nettement à la feuille son caractère d'article d'importation introduit dans l'Inde, d'une contrée étrangère. Un autre défaut de cette argumentation est qu'il n'a jamais été démontré que la feuille de l'arbre en question se soit réellement, dans l'Inde, appelée *tamālapattra*. Nous savons simplement que le nom moderne donné dans le pays est *tej-pat* : l'élément *tej* est dérivé du sanscrit *tvac* (sens littéral «peau», «écorce», en particulier «écorce de cassia», et aussi «cannelle» et «cannelier»); l'élément *pat* est le sanscrit *patra* ou *pattra* «feuille». Il n'est pas certain, mais très douteux au contraire, que ce terme ait quelque relation avec le sanscrit *tamālapattra*. Le mot indien moderne pour «cannelle» est *dār-cīnī* ou *dāl-cīnī* («bois chinois», de l'arabe *dār-ṣīnī*); et le terme sanscrit pour la feuille de *Laurus cassia* est *pākarañjana*. Yule[1], dans une note de sa traduction du passage du Périple, remarque que Linschoten décrit avec exactitude le *tamālapattra*, qu'il note son agréable odeur de girofle, et dit sa grande réputation parmi les Hindous comme diurétique, etc., et pour la conservation des vêtements contre les insectes, deux des usages expressément assignés au malabathrum par Dioscoride et Pline[2]. Toutefois ce dernier argument n'offre pas un critérium sûr pour l'identification exacte, car les feuilles de nombreuses autres plantes peuvent être employées pour le même usage. Comme Yule

[1] *Cathay*, nouvelle édition, I, p. 184; voir aussi son *Hobson-Jobson*, p. 543 et son introduction au livre de W. Gill, *River of Golden Sand*, p. 89 (London, 1883).

[2] Le botaniste hollandais de grand renom Mathias de Lobel (*Kruydtboeck*, p. 178, Antverp, 1581), qui représente et décrit la plante d'après Garcia et Clusius sous le nom de «Malabathrum, Tamalapatra Garciae et Clusij», remarque au sujet de son emploi en médecine : «Malabathrum ghestooten ende in wijn warm ghemaekt is zeer goedt gestreken op loopende oogen en inflammatien. Malabathrũ onder de tonge gehouden maeckt eenen goeden eñ soeten aessem. Tselfde gheleydt tusschen de cleederẽ doet de cleeders wel riecken eñ bewaertse vande motten.»

avait connu la feuille en question dans les forêts des montagnes des Kasia, il inclinait à penser que les Kasia, dans leur aspect extérieur, répondraient fort bien aux Besadae ou Sesadae du Périple; mais il observe que ceux-ci ne sont pas des nains. bien que nombre de tribus tibétaines de l'Himalaya soient de très petite taille. Yule était, à juste titre, frappé de ce fait que dans la vie domestique des Anglo-Indiens ce malabathrum, autrefois si prisé que quelques-unes de ses qualités étaient recherchées par les Romains au prix de trois cents deniers la livre, est employé seulement à aromatiser les tartes, crêmes et carys.

F. von Richthofen[1] a avancé l'hypothèse que le peuple de pygmées qui mettait cet article sur le marché était probablement les habitants des montagnes situées entre l'Assam et le Sze-tch'oan. Il parle aussi des Man-tse, qui avaient été repoussés par les Chinois dans les montagnes au delà de leurs frontières, et qui étaient doués d'un degré de culture suffisant pour développer un esprit commercial; grâce à leur supériorité ils étaient capables de maintenir leur droit de passage à travers les territoires des autres tribus montagnardes. A ce propos, conclut F. von Richthofen, il ne faut pas perdre de vue que la casse constitue un produit célèbre de Ning-yuan fou, lieu que Marco Polo appelle Caindu et où il fait mention des boutons de casse giroflée (*garofali*). Ces spéculations hasardeuses ne sont pas, comme on le verra, supportées par les traditions chinoises. O. Schrader[2] pense qu'il est probable que la tradition du Périple fait allusion à une sorte d'échange muet entre Chinois et tribus voisines[3]; mais cela ne peut réellement pas expliquer

(1) *China*, I, p. 507.

(2) *Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde*, p. 519.

(3) Telle était aussi l'opinion de C. Muller (voir B. Fabricius, *Periplus*, p. 166). En fait, le Périple ne fait d'ailleurs aucune allusion à un tel échange muet.

IMPRIMERIE NATIONALE.

avec certitude ce qui doit être entendu par malabathron. La théorie de Lassen lui apparaît comme la plus probable, le malabathron aurait alors désigné une sorte de cannelle et les Chinois auraient été les principaux agents de son commerce même aux temps de l'antiquité. Cela est certainement une erreur, car la cannelle est l'écorce, non la feuille de l'arbre; et si même le malabathron était la feuille d'une espèce de cannelier (ce qu'en fait il n'est pas), cela n'impliquerait aucune allusion à l'écorce du cannelier qui n'est en effet mentionnée dans aucun texte traitant de ce sujet.

Ainsi le résultat jusqu'à présent atteint est négatif devant la philologie classique[1]; à un point de vue botanique, un simple compromis[2]. Les Arabes, comme l'a déjà remarqué L. Leclerc[3], ne nous ont rien enseigné au sujet du malabathron, mais ont simplement répété les traditions grecques. Garcia da Orta remarque avec justesse qu'Avicenne, Sérapion et Rasis n'ont rien connu de plus que les Grecs sur ce médicament : ils ont simplement connu, d'accord avec les Grecs, que malabathron était *folio indo* et ils ont traduit ce que disaient les Grecs, ajoutant seulement quelques petites choses sur ses usages. Tous s'accordent à dire son utilité pour provoquer les urines et contre la mauvaise haleine, et à la fin ajoutent qu'il est bon

(1) Se référant aux passages de Dioscoride et de Pline, Ch. Joret (*Les Plantes dans l'antiquité*, II, *L'Iran et l'Inde*, p. 653) remarque, à juste titre, que la véritable nature et l'origine de la feuille leur étaient inconnues.

(2) Pour Salmasius, Vincent, Heeren et MacCrindle, le malabathron est identique à la feuille de bétel (*Piper betle*). Cet avis a déjà été combattu par Garcia da Orta, Lassen et Yule (*Hobson-Jobson*, p. 83, 543). Dymock (*Pharmacographia Indica*, III, p. 184) va jusqu'à établir, selon le procédé de Vincent, un rapprochement entre malabathron et le sanscrit *tambulapatra* «feuille de bétel», bien que d'autre part il identifie *tamalapatra* avec *Cinnamomum tamala*. Comment les Grecs ont-ils pu extraire un élément *mala-* du sanscrit *tāmbūla* ? il est difficile de le voir. Du reste les anciens ne connaissaient rien du bétel. Le mot «bétel» est dérivé du portugais *betre* qui a pour base le malabarais *veṭṭila*.

(3) *Traité des simples*, II, p. 232.

pour toutes ces choses, comme le spicanard[1]. L'opinion d'Abū Dulaf que le malabathron (arabe *sādedj* ساذج, ou *sulādj*, *sadzādj*) est fourni par les feuilles de rhubarbe[2] est sans fondement.

La littérature sanscrite contient divers renseignements sur le *tamāla*, mais rien de concluant pour le côté botanique du problème. Le *tamāla* est mentionné deux fois par le médecin ancien Suçruta. Dans le *Sūtrasthāna* (XXXIX, 5, 6), différentes drogues sont énumérées en qualité de *çirovirecana*, c'est-à-dire médicaments errhins pour dégager le cerveau; parmi eux le *tamāla*, avec l'explication que l'on doit se servir des feuilles. Dans l'*Uttarasthāna* (XLVII, 61), le *tamāla* est cité avec quelques autres substances aromatiques comme remède en cas d'excès de boisson (*pānātyaya*). Toutefois l'*Uttarasthāna* est une addition postérieure de beaucoup au texte original de Suçruta. Dans l'œuvre médicale de Caraka, qui vivait au IIe siècle après J.-C. et était médecin du roi Kaniṣka, mention est faite du *tamāla* au milieu d'un certain nombre d'arbres poussant en pays marécageux (*anūpadeça*); mais la partie de son ouvrage où ce nom paraît, le *Kalpasthāna* (I, 8), est une addition plus récente due à Dṛiḍhabala, qui vivait entre le VIIe et le IXe siècle après J.-C.[3]. On ne rencontre aucune allusion à la plante dans le manuscrit Bower. Le *Çukranīti* (IV, 115)[4] le compte parmi les grands arbres. En dehors des textes médicaux, il apparaît, par exemple, dans le poème de Kālidāsa, *Raghuvaṁça*

(1) C. MARKHAM, *loc. cit.*, p. 206.

(2) G. FERRAND, *Textes relatifs à l'Extrême-Orient*, p. 226. Le mot araméen est *sadeg*. En arménien il est *satj* ou *sadej* et se trouve dans l'ouvrage sur les fièvres écrit par le médecin arménien Mechithar en 1184 (édition de E. Seidel, p. 207). Voir aussi ACHUNDOW, *Abu Mansur*, p. 85.

(3) Pour tout ce qui regarde Suçruta et Caraka, c'est au Dr. A. F. Rudolf Hœrnle de l'Université d'Oxford que j'en suis redevable. Au sujet de la vie et des œuvres des auteurs indiens mentionnés, voir l'introduction de Hœrnle dans son livre *Studies in the Medicine of Ancient India* (Oxford, 1907).

(4) Traduction de B. K. Sarkar, p. 166 (Allahabad, 1914).

(VI, 64). Quant aux œuvres plus récentes, il est mentionné dans le *Rājanighaṇṭu* (VI, 176) par Narahari (XVe siècle) et dans le *Bhāvaprakāça* par Bhāvamiçra (XVIe siècle)[1]. C'est le IIe siècle après J.-C. qui nous offre la première date positive pour une mention de la plante dans la littérature indienne.

Le terme *tamālapatra* se trouve deux fois dans le dictionnaire bouddhique *Mahāvyutpatti*, traduit en tibétain dans la première partie du IXe siècle : la première fois dans la liste des fleurs (tibétain *ta-ma-lai lo-ma*, c'est-à-dire « feuille de *tamāla* »); la deuxième dans la liste des aromates (tibétain *ta-ma-lai ḥdab-ma*, c'est-à-dire « pétale ou grande feuille de *tamāla* »). Il apparaît également dans le dictionnaire *Amarakoṣa*, où il est accompagné de la traduction tibétaine *ta-ṃā-la-ḥdab*[2].

En consultant le dictionnaire sanscrit de Boehtlingk, nous trouvons que *tamāla* n'est en aucune façon un terme botanique bien défini, puisque on dit qu'il se rapporte à trois plantes totalement distinctes : 1° *Xanthochymus pictorius*[3]; 2° une sorte de *khadira* (c'est-à-dire *Mimosa catechu*); 3° *Crataeva roxburghii*. Pour *tamālapattra*, voici comment il y est expliqué : 1° feuille de *Xanthochymus pictorius*; 2° feuille de *Laurus cassia*; 3° *Xanthochymus pictorius*. Une telle variété d'identifications modernes montre bien que la signification originale du terme a été depuis longtemps oubliée dans l'Inde.

Maintenant que la philologie classique ainsi que l'indienne ont, l'une et l'autre, échoué, il est temps sans doute d'appeler les Chinois et de voir si, par l'étude de leurs documents, nous ne pouvons pas recevoir une aide plus efficace. Dans la section « aromates » du dictionnaire bouddhique chinois *Fan yi ming yi*

(1) Communication du Dr. Hœrnle.

(2) Édition de la Bibl. Ind., p. 170, vers 122.

(3) Cet équivalent pour *tamala* est aussi donné par WISE, *Hindu System of Medicine*, p. 150.

tsi[1], compilé par Fa Yun 法雲 vers le milieu du XII[e] siècle, nous rencontrons le terme 多阿摩羅跋陀羅 * *ta-a-ma-la pat-do-la* (correspondant au sanscrit *tamālapattra*), suivi de la traduction 性無垢賢 («sans tache et sage de nature», basée sur une analyse fantastique de *tamāla* mué en *ta-amala* [+ *bhadra*!]) et défini comme étant *ho ye hiang* 藿葉香 «aromate provenant des feuilles de la plante *ho*»; suivant d'autres, la définition serait *tch'e t'ong ye* 赤銅葉 «feuilles de cuivre». Cette dernière interprétation vient de l'idée fantaisiste de donner au sanscrit *tamāla* le sens de *tāmra* «cuivre», et offre simplement une glose philologique sans valeur botanique. Cependant l'identification avec le *ho ye hiang*[2] est un cas tout à fait différent : nous voilà en face d'un vrai terme botanique et le problème à étudier tourne autour de la question : Quelle est la plante *ho*?

Li Chi-tchen, dans la dernière partie du XVI[e] siècle, est le premier naturaliste chinois qui ait introduit la terminologie indienne dans la discussion de la nature du *ho hiang*. Son prédécesseur, T'ang Chen-wei, l'auteur du *Tcheng lei pen ts'ao* en 1108, ne s'y prête pas. Li Chi-tchen l'a certainement tirée de la lexicographie sanscrite-chinoise des bouddhistes.

Il donne l'explication suivante des termes : «Les feuilles de fèves sont appelées *ho* 藿, les feuilles de ce dernier ressemblant à celles des fèves, — d'où le nom[3]. Le *Leng yen king* 楞嚴經[4] dit : Devant les autels on use de l'encens *teou-leou-p'o* 兜

[1] Ch. 8, p. 7 (édition imprimée à Nankin).

[2] Cette identification est encore donnée dans le *Hiang p'ou* 香譜 par Hong Tch'ou 洪芻 de la dynastie Song (p. 17 de l'édition du *T'ang Song ts'oung chou*), qui la cite d'après le *Chi chi houi yao* 釋氏會要, ouvrage évidemment bouddhique.

[3] Selon Bretschneider (*Bot. Sin.*, t. II, p. 163), le mot *ho* est expliqué dans le *Chouo wen* par «jeune plante légumineuse»; dans le *I li* par «feuilles de fèves». Le mot *ho* entre dans la terminologie de plusieurs plantes.

[4] Sūtra bouddhique traduit du sanscrit en chinois en 705 après J.-C. Le

薰婆 pour l'eau chaude employée aux ablutions sacrées [des statues bouddhiques][1]. Le *Fa hwa king* 法華經 (*Saddharma-*

premier chapitre a été traduit par J. Edkins, *Chinese Buddhism*, p. 289-301.

[1] Le terme *teou-leou-p'o* est donné dans le *Fan yi ming yi tsi* (ch. 8, p. 8) comme étant le nom d'un aromate poussant dans le pays des Démons (*Kwei chen kouo* 鬼神國); c'était, suivant la description donnée, une herbe odorante (*hiang ts'ao* 香草), nommée aussi antérieurement *pai mao hiang* 白茅香 (fig. 9 et 11). Pelliot, qui note ce passage (*T'oung Pao*, 1912, p. 478), déclare ne pas connaître l'original sanscrit de la transcription *teou-leou-p'o*, qui n'est pourtant pas difficile à vérifier. En effet nous rencontrons dans le *Fan yi ming yi tsi* (ch. 8, p. 9) une autre manière de transcrire le même mot sous la forme 突婆 *t'ou-p'o* (anciennement **dur-ba*), que l'on regarde comme identique à *mao hiang* 茅香. Cette forme évidemment correspond au sanscrit *dūrvā*, et il en est ainsi pour *teou-leou-p'o* (**du-r-ba*). Dans le dictionnaire sanscrit de Boehtlingk le terme *dūrva* ne correspond qu'à *Panicum dactylon* (herbe utile et commune dans l'Inde, mais non employée comme aromate ou encens). Du reste, dans le cas présent il s'agit du genre *Andropogon*, comme le montrent deux faits évidents. Premièrement, le *Fan yi ming yi tsi* (*loc. cit.* nous donne le mot sanscrit pour la racine de *mao hiang* (茅香根) sous la forme 嗢尸羅 *wen-ši-lo* (**un* ou *u-ši-la*), qui répond au sanscrit *uçīra* : c'est-à-dire la racine aromatique de l'*Andropogon muricatus* («les racines, une fois séchées et ensuite légèrement humectées dégagent un agréable parfum» : W. Roxburgh, *Flora indica*, p. 89; Watt, *loc. cit.*, I, p. 245). En second lieu, l'identité du chinois *pai mao hiang* avec l'*Andropogon schœnanthus* a été correctement établie (Stuart, *Chinese Materia Medica*, p. 40, 207). L'identification de la *Platycaria strobilacea* avec le *teou-leou-p'o* signalée par Pelliot, après Giles, ne se rapporte pas à cette plante, mais seulement au *hwai hiang* 櫰香 (voir Stuart, *loc. cit.*, p. 337). Le *I wou tche* 異物志 est cité dans le *Hiang p'ou* (p. 10) de Hong Tch'ou comme ayant dit que le *teou-leou hiang* vient de pays situés aux bords de la mer (*hai pien kouo*) de la même manière que le *tou-hiang* (voir ci-dessous, p. 27). L'*Andropogon* et le *Panicum*, étant tous deux des herbes, peuvent être aisément confondus; de toutes façons il faut attacher aussi le sens d'*Andropogon* au sanscrit *dūrvā*. L'*Andropogon sch.* est notre jonc odorant, ou barbon, qui a eu autrefois sa place dans la pharmacopée européenne sous le nom de *Juncus odoratus*. C'est le *siri* de Java, le *malatṛṇaka* du sanscrit. On le cultive beaucoup dans les jardins de la côte de Coromandel; dans le Nord du Bengale de vastes espaces de terrains incultes en sont couverts. Les indigènes des Moluques extraient des feuilles une huile essentielle d'agréable goût, et les Javanais l'estiment comme un aromate doux et stimulant (W. Ainslie, *Materia Medica of the Hindoos*, II, p. 58-59). Cette huile est connue sous le nom d'huile *rūsa*, huile de ginger grass ou géranium (Fluckiger et

puṇḍarīka)[1] le désigne sous le nom 多摩羅跋香 d'aromate *to-mo-lo-pa* (**ta-ma-la-pat*, du sanscrit *tamālapattra*); le *Kin kwang ming king* 金光明經 (*Suvarṇaprabhāsasūtra*) sous celui de 鉢怛羅 aromate *po-tan-lo* (**pat-tan-la*, du sanscrit *pattra*)[2]. Tous ces termes sont des mots sanscrits. Dans la section *Nie-pan* (Nirvaṇa) il est en outre appelé *kia-swan* 迦算 ». Le *Fan yi ming yi tsi* (ch. 8, p. 9) donne aussi l'explication du dernier terme qu'il regarde comme identique à *ho hiang*, mais il est écrit 迦算 *kia-pi*, la prononciation du second caractère étant indiquée par 方爾. Il se peut que ce *kia-pi* corresponde au sanscrit *kapi* que l'on donne comme étant « l'*Emblica officinalis*, une espèce de *karañja* (*Pongamia glabra*), et l'oliban ». Je doute qu'aucune de ces plantes puisse avoir quelque relation avec le *tamālapattra*. L'évidence l'emporte en faveur de l'opinion que le *tamālapattra* venait de la même plante ou d'une plante semblable à celle désignée sous le nom de *ho hiang* 藿香 par les Chinois. Cette plante a été reconnue identique au *Lophantus rugosus* (famille *Labiatae*)[3]. Cela est-il vrai pour le *ho hiang*,

Hanbury, *Pharmacographia*, p. 726; voir aussi Yule, *Hobson-Jobson*, p. 514). Il n'est pas croyable que le *dūrvā*, bien qu'il puisse être arrivé jusqu'aux Chinois sous le nom de *ho hiang*, ait un rapport quelconque avec le *tamālapattra*. Cette identification est simplement une opinion personnelle de Li Chi-tchen, dont la citation paraît être empruntée au *Hiang p'ou* de Hong Tch'ou, cité plus haut.

[1] Bunyiu Nanjio, *Catalogue of the Buddhist Tripitaka*, n° 134. Comme cet ouvrage a été traduit du sanscrit en chinois par Kumarajiva sous les Ts'in postérieurs (384-417 après J.-C.), le terme *tamalapattra* doit avoir été connu en Chine vers la fin du IVe ou le commencement du Ve siècle et doit avoir existé dans l'Inde avant cette date.

[2] Cette citation se réfère sans doute au septième chapitre du Sūtra, traduction chinoise de Yi-tsing (mort en 713 après J.-C.), qui contient en transcription et traduction une liste de trente-deux parfums indiens (Pelliot, *T'oung Pao*, 1912, p. 474). Le fait que nous rencontrons ici le nom abrégé *pattra* « feuille » est intéressant en soi, parce qu'il y a là une analogie avec le grec φύλλον « feuille » qui était alors employé pour malabathron. Le *Raja-nighaṇṭu* (VI, 176) fait de *patra* ou *pattra* un synonyme de *tamalapatra*.

[3] G. A. Stuart, *Chinese Materia Medica*, p. 247.

tel que l'entendaient les anciens? il reste à l'examiner. Stuart observe que «cette plante ne semble pas être indigène à la Chine, car on la rattache à l'Annam, à l'Inde et à d'autres parties de l'Asie du Sud. Un certain nombre de noms sanscrits et étrangers lui sont donnés dans le *Pen-ts'ao*. La plante est cultivée dans le Ling-nan. Les branches et les feuilles sont employées en médecine, des vertus carminatives et stomachiques leur sont principalement attribuées. On en use aussi dans le choléra et pour dissiper par des lavages les mauvaises odeurs de la bouche[1] ». Cela en général est tout à fait dans la question, mais inexact dans le détail. Stuart ajoute qu'il se peut que la *Betonica officinalis* soit aussi rangée sous le terme *ho hiang*[2]. Je me propose d'analyser tous les textes chinois traitant de cette plante et de présenter les matériaux dans l'ordre historique et géographique, car ce n'est que par cette méthode que l'on peut espérer arriver à un résultat. Dans l'attente où nous sommes de savoir d'où vient ce mystérieux produit appelé malabathron, le point de vue géographique est certainement de première importance.

Le *Wou wai kouo tchouan* 吳外國傳 expose que «Tou-k'oun 都昆 [sur la péninsule malaise] est situé à plus de trois mille *li* au sud de Fou-nan 扶南 (Cambodge) et produit le *ho hiang* (l'aromate *ho*) 藿香». Il est probable que le *Wou wai kouo tchouan* est identique aux *Wou chi* 吳時 *wai kouo tchouan* et *Wai*

[1] Matsumura (*Shokubutsu-mei-i*, t. I, p. 211) identifie aussi le *ho hiang* avec le *Lophantus rugosus*, et donne comme synonyme *p'ai ts'ao hiang* 排草香 (voir plus bas, p. 34). Suivant S. T. Dunn (*A Key to the Labiatae of China*, dans *Notes from the R. Botanic Garden* Edinburgh, VI, 1915, p. 165), le *Lophantus rugosus* se rencontrerait dans le Kiang-sou, Tche-li, Fou kien, Chen-si, Tche-kiang, Hou-pei, Kwei-tcheou et Yun-nan. Si cela est correct et si le *Lophantus rugosus* est si commun en Chine, il est clair que le *ho hiang* du Sud oriental de l'Asie ne peut pas être cette plante

[2] Palladius (*Dictionnaire russe-chinois*) designe le *ho* comme «une plante aromatique de la famille de la menthe» et le *ho hiang* comme étant la bétoine (en russe *bukvitsa*).

kouo tchouan signalés par Pelliot[1], lequel contient des renseignements obtenus par la mission de K'ang T'ai 康泰 au Founan dans la première moitié du IIIe siècle après J.-C.[2]. Il est plausible en effet que les rapports de cette mémorable ambassade aient porté pour la première fois cette plante à la connaissance des Chinois[3]. Kiang Yen 江淹 (443-505) a écrit une stance de quatre lignes à l'éloge des merveilleux effets du parfum du *ho hiang*.

Des renseignements plus positifs se trouvent dans le *T'ai p'ing hwan yu ki* de Yo Chi[4], où il est dit : «C'est sous les Soui (589-618) que l'on entendit parler pour la première fois des quatre pays Pien-teou 邊斗 (appelé aussi Pan-teou 班斗), Tou-k'ouen 都昆 (appelé aussi Tou-kun 都君), Kiu-li 拘利 (appelé aussi Kieou-ya 九雅) et Pi-song 比嵩. On atteint ces quatre

[1] *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, IV, p. 270.

[2] Le pays de Tou-k'oun est encore mentionné dans le *Wou chi wai kouo tchouan* comme produisant un aromate dénommé *liou hwang hiang* 流黃香 («aromate sulfureux»). Il est dit dans le *T'ai p'ing yu lan* (ch. 982, p. 2b), où ce texte est cité, qu'il se trouve aussi dans le *Nan tcheou yi wou tche*. Pour les autres textes qui font mention du pays du Tou-k'oun voir PELLIOT, *Le Fou-nan* (*Bull. de l'École française*, III, p. 266). Je suis d'accord avec Pelliot pour placer ce pays dans la péninsule malaise. Il y a aussi un arbre nommé *tou-k'oun* 都昆, mentionné seulement dans le *Ts'i min yao chou* (ch. 10, p. 48b, nouv. éd., 1896) par Kia Se-niou du Ve siècle (BRETSCHNEIDER, *Bot. Sin.*, t. I, p. 77) d'après le *Nan fang ts'ao mou tchoang*, mais non dans une autre œuvre ultérieure. «L'arbre tou-k'oun pousse à l'état sauvage et fleurit dans le second mois. Les fleurs restent unies aux fruits qui mûrissent dans le huitième ou neuvième mois. Ils sont de la dimension des œufs de poule. Les gens du pays les cueillent et les mangent. Le goût de l'écorce et du noyau ressemble au vinaigre. L'habitat de cet arbre est le Kiou-tchen et le Kiao-tchi» (都昆樹野生二月花色仍連著實。八九月熟如雞卵。里民取食之。皮核滋味酷。出九眞交趾). La même phrase 仍連著實 est employée dans le *Nan fang ts'ao mou tchoang* pour la description de l'*Areca catechu* (voir *Ts'i min yao chou*, ch. 10, p. 13b) et de diverses autres plantes.

[3] PELLIOT, *loc. cit.*, III, p. 275.

[4] Ch. 177, p. 7 (éd. de Kin-ling chou ku, 1882).

pays en franchissant du *Fou-nan*, la grande baie de Kin-lin 金隣大灣[1] et en voyageant durant trois mille *li* dans la direction du sud. Pour l'agriculture ces peuples sont identiques à ceux de Kin-lin. Parmi cette population, il y en a beaucoup qui sont blancs de couleur. Tou-k'oun seul produit l'aromate *tsien hiang* 棧香[2]. Pour ce qui est de l'arbre *ho-hiang*, il vit un millier d'années. Son tronc et ses racines sont très gros. Une fois coupé, ce bois se pourrit complètement et est détruit dans l'espace de quatre ou cinq ans. Seuls restent durs et sains les nœuds du milieu et il n'y a qu'eux qui conservent une odeur parfumée. On les recueille et les emploie comme aromate.» Ce dernier renseignement est singulier, car tous les écrivains ont insisté sur le fait que seule la feuille est utilisée.

Le terme *ho* est mentionné par Tso Se 左思 du IIIe siècle dans sa poésie sur la capitale de Chou 蜀都賦[3], en association

[1] Cf. Pelliot, *loc. cit.*, IV, p. 270.

[2] *Tsien hiang* semble n'être qu'une variante de *tchan hiang* 棧香 (écrit aussi 棧 dans le *Fan yi ming yi tsi*, ch. 8, p. 10b). Cette identification est donnée dans le *T'ie wei chan ts'oung t'an* 鐵圍山叢談 par Ts'ai T'ao 蔡絛 (ch. 5, p. 21b; éd. de *Tchi pou tsou tchai ts'oung chou*) du XIIe siècle. L'auteur offre trois termes synonymes pour *tch'en hiang* 沈香 («aloès, bois d'aigle», en sanscrit *agaru*, *Aquilaria agallocha*) : *tch'en chouei* 沈水 «qui s'enfonce dans l'eau», *p'o ts'ai* 婆菜 (transcription d'un mot barbare), et *tsien hiang* 箋香. Ces trois désignations, remarque-t-il, se rapportent à la même espèce mais à différentes sortes de qualités; on les rencontre dans le Tchan-tch'eng (Tchampa), Tchen-la (Cambodge) et Hai-nan. Le *tsien hiang* est aussi décrit comme un produit de Hai-nan dans le *Ling wai tai ta* (ch. 7, p. 2b), écrit par Tcheou K'u-fei en 1178. Le *Fan yi ming yi tsi* (*loc. cit.*) explique que le *tchan* ou le *tsien hiang* est cette sorte de bois d'aigle dont le cœur est blanc, qui n'est pas très solide, qui ne flotte pas plus sur l'eau qu'il ne s'y enfonce, mais se maintient au même niveau qu'elle. *Tchan hiang* est également donné comme un synonyme de *tch'en hiang* par Stuart (*Chinese Materia Medica*, p. 45). Au sujet du bois d'aigle voir particulièrement les intéressantes notes de A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, p. 49 et suiv. (Paris, 1901). Voir aussi Hirth et Rockhill, *Chau Ju-kua*, p. 204-206.

[3] Le titre principal de la poésie est *San tou fou* 三都賦 «Poésies sur les trois capitales» (voir Pelliot, *Bull. de l'École française*, III, p. 280). Il convient de noter que Tso Se fait aussi mention de Kin-lin «la frontière d'Or».

avec une certaine sorte de palmier appelé *na* 䅁[1], et le cardamome *teou k'eou* 豆蔻 (*Alpinia globosum*).

Le *Nan tcheou yi wou tche* 南州異物志[2], par Wan Tchen 萬震 du IIIe siècle après J.-C., passe pour déclarer que «le *ho hiang* pousse au pays de K'u-sun 曲遜 et qu'il appartient à la classe d'aromates désignée sous le nom de *fou-fong* 扶風, que la plante a l'apparence du *tou-liang* 梁都 (*Eupatorium*)[3], et que l'on peut en user pour la préservation des vêtements». Le *Tcheng lei pen ts'ao* (et ainsi aussi le *Kwang k'un fang p'ou*) cite l'ouvrage en question comme déclarant que le *ho hiang* est produit dans les pays du littoral (海邊國), le reste étant pareil à ce qui précède. Dans le récit de Tchang Yu-si 掌禹錫

(1) *Na* est un synonyme du palmier areca (*Areca catechu*); voir BRETSCHNEIDER (*Chinese Recorder*, III, 1871, p. 247) et C. IMBAULT-HUART (*T'oung Pao*, V, 1894, p. 318). Le *Ts'i min yao chou* (ch. 10, p. 20) cite ce qui suit d'après le *Teng Lo-feou chan sou* 登羅浮山疏 («Récit d'une ascension des monts Lo feou», en Kwang-tong) par le moine Tchou Fa Tchen 竺法真 : «*Na-tse* 䅁子 est un synonyme du palmier areca de montagne (*chan-pin lang* 山檳榔). Le tronc de cet arbre ressemble à la canne à sucre; ses feuilles sont pareilles à celles d'un chêne. Dix arbres poussent étroitement groupés et chacun produit dix enveloppes à graines (*fang* 房) au fond desquelles se trouvent plusieurs centaines de grains. On les récolte dans le quatrième mois.»

(2) *T'ai p'ing yu lan*, ch. 982, p. 4; *Kwang k'un fang p'ou*, ch. 95, p. 22; et aussi dans *T'ou chou tsi tch'eng*.

(3) C'est le nom d'une plante dont l'identité n'a pas été reconnue et que ne mentionnent ni Bretschneider, ni Stuart. Le *Hiang p'ou* (*loc. cit.* p. 9), par Hong Tch'ou de l'époque des Song, donne l'information suivante : «Selon le *King tcheou ki* 荊州記 (par Cheng Hong-tche 盛弘之 du Ve siècle), il y a dans le district de Tou-liang 都梁縣 une hauteur au sommet de laquelle se trouve un étang (d'après le *T'ai p'ing yu lan*, l'eau de cette montagne est pure et peu profonde). Dans cet étang pousse le *lan ts'ao* 蘭草 [*Eupatorium*; STUART, *Chinese Materia Medica*, p. 167] qui, du nom de la localité, reçoit celui de parfum *tou-liang* et dont l'apparence ressemble au *ho hiang*.» Ce texte est cité aussi dans le *Yi ts'ie king yin i* (ch. II, p. 8, éd. de Nanking), compilé par Yuan Ying 元應 vers 649 après J.-C., mais la référence au *ho hiang* manque. Suivant le *Kwang tche* 廣志, le *tou-liang* pousse dans le Hwai-nan 淮南 (le *T'ai p'ing yu lan* écrit Hwai-ngan 淮安) et est aussi appelé *tsien tse ts'ao* 煎澤草.

cette opinion est attribuée au *Kwang tche* 廣志 de Kouo Yi-kong 郭義恭 du VIe siècle, où il est dit en outre que les tiges du *ho* ressemblent à celles du *tou-hiang*, tandis que les feuilles sont semblables à celles du *choui sou* 水蘇 (*Stachys aspera*, appelé aussi « *sou* odorant » 香蘇 et « menthe camphrée », *long nao po ho* 龍腦薄荷 [1]); cf. fig. 12.

Le nom du pays mentionné dans le *Nan tcheou yi wou tche* est transmis sous la forme incorrecte K'u-sun. Au lieu de quoi nous devons évidemment lire Tien-soun 典孫 (il est aisé de voir comment peuvent être confondus les caractères 曲 *k'u* et 典 *tien*), nom géographique écrit aussi 頓遜 Toun-sun, et identifié avec Tenasserim sur la presqu'île de Malacca [2]. Nous avons en conséquence deux régions indiquées comme fournissant le *ho hiang*, et toutes deux situées dans la péninsule malaise. Toun-sun présente une signification particulière si nous lisons d'un œil ouvert la notice sur ce pays dans les Annales des Liang [3]. « A trois mille *li* passés, depuis la frontière sud du Fou-nan, se trouve le royaume de Toun-sun qui est situé sur une côte escarpée. Le pays n'a pas plus de mille *li* d'étendue. La ville est à dix *li* de la mer. Il y a cinq rois. Tous sont vassaux du Fou-nan. La partie orientale du territoire de Toun-sun le met en relation avec Kiao-tcheou 交州 (Tonkin). Par son territoire ouest, il est en contact avec l'Inde, la Parthie et les royaumes de l'extrême Thulé. Les marchands y affluent en grand nombre pour échanger les produits. La position géographique de Toun-sun, qui décrit une courbe et s'étend dans la mer sur plus de mille *li*, explique ce fait. L'immense Océan (Tchang-hai 漲海) est sans limite et n'a pas encore été traversé directement. Le marché

(1) Bretschneider, *Bot. Sin.*, t. III, n° 68, Stuart, *Chinese Materia Medica*, p. 422. Le *T'ou chou tsi tch'eng* donne une citation à part tirée du *Kwang tche*, disant que le *ho hiang* est produit dans toutes les régions du Ji-nan 日南 (Tonkin).

(2) Voir Pelliot, *Bull. de l'École française*, III, p. 263; IV, p. 407.

(3) *Liang chou*, ch. 54, p. 2. Cf. Pelliot, *loc. cit.*

est la place où l'Est et l'Ouest se réunissent. Il y a là chaque jour plus de dix mille personnes. Objets rares, marchandises précieuses, on y trouve tout[1]. » Ce récit rappelle à notre esprit la narration du Périple au sujet du marché où l'on se procurait le malabathron. Si le terme *ho hiang* est identique à *tamāla-patra* (et il n'y a pas de raison pour rejeter cette identification), si l'habitat du *tamālapatra* se trouvait à Toun-sun ou Ténasserim sur la péninsule de Malacca, et si cette région était le grand marché unissant l'Est et l'Ouest, il est raisonnable de conclure que Toun-sun est le théâtre où s'élabore la trame de ce que raconte le Périple. S'il en est ainsi, le « peuple de petite taille à large face » représente les indigènes Malais et leurs rapports avec le Thinai (Chine) sont indiqués par ceux de Toun-sun avec le Fou-nan d'une part et avec le Kiao-tche d'une autre.

Il y a, en outre, une tradition qui veut que le *ho hiang* ait été cultivé au Tonkin.

On dit que le *Nan fang tsʻao mou tchouang*[2] contient le texte suivant se rapportant à la plante *ho* : « Elle a, paraît-il, une

(1) Au sujet de ces conditions du trafic, la note suivante contenue dans le *Chou i ki* 述異記, et citée dans le *Hiang pʻou* 香譜 de Hong Tchʻou 洪芻 (p. 19), présente de l'intérêt : « Dans les régions du Sud il y a un marché aux aromates où les marchands trafiquent des produits aromatiques. »

(2) Ce texte n'est pas contenu dans l'édition de cet ouvrage tel qu'il a été réimprimé dans le *Han Wei tsʻoung chou*, mais est donné dans le *Tcheng lei pen tsʻao* (édit. de 1523, ch. 12, fol. 50[b]) et le *Tʻou chou tsi tchʻeng* (section des plantes, ch. 148). Cette dernière version diffère quelque peu du *Tcheng lei*, car aux autres localités sont ajoutés Wou pʻing 武平 et Hing-kou 興古. Le texte est donné par Tchang Yu-si 掌禹錫 de la même manière qu'il est cité dans le *Pen tsʻao kang mou*, sauf que la citation concernant l'habitat y précède la description de la plante. Dans le *Tʻai pʻing yu lan* (ch. 982, p. 4) ce texte est donné comme suit : « Le *ho hiang* pousse comme le coudrier (榛). Les gens le plantent et dans le cinquième ou sixième mois font la récolte. Une fois séché au soleil il prend une odeur parfumée. Il pousse en Kiao-tche, Wou-pʻing, Hing-kou et Kiou-tchen. » Le *Tchi wou ming che tʻou kʻao* (ch. 25, p. 57[b]) relate simplement que le *ho hiang* est mentionné dans le *Nan fang tsʻao mou tchouang*.

saveur âcre et pousse comme un arbre épineux. Elle est cultivée par la population, qui fait la récolte dans le cinquième ou sixième mois et la fait sécher au soleil, après quoi elle prend une odeur parfumée. Son habitat est dans le Kiao-tche 交阯, Kiou-tchen 九眞 et dans tous les pays de cette région. » Comme nous l'avons fait remarquer auparavant, le *Kwang tche* du VIᵉ siècle dit que le *ho hiang* est produit dans toutes les parties du Tonkin.

Sou Song 蘇頌, dans son *T'ou king pen ts'ao* 圖經本草, publié vers la fin du XIᵉ siècle, donne le récit suivant : « Le *ho hiang* est abondant au Ling-nan [1], où il est largement cultivé par la population. Il commence à croître durant le second mois, formant tiges et épines. Les plants sont groupés et épais. Les feuilles ressemblent à celles du mûrier, mais sont un peu plus minces. La récolte se fait dans le sixième et septième mois, mais les feuilles doivent être jaunes pour être recueillies. Le livre *Kin leou tseu* 金樓子 [2] et les *tsien* (« écrits ») 箋 par Yu I-k'i 兪益期 [3] contiennent ce récit : « Les gens du Fou-nan 扶南 ont un dicton qui veut que les cinq sortes d'aromates forment ensemble un seul arbre, ses racines étant en bois de santal, ses nœuds de bois d'aigle 沉香 (Agallochum), de girofle (*ki che* 雞舌, *Caryophyllus aromaticus*) les fleurs [les fruits suivant une autre lecture]. Quant aux feuilles, ce sont celles du *ho hiang* 藿香 et le suc, celui du boswellia (*hiun lou* 薰陸) [4]. De là vient la signification de *t'iao* 條 (« branches »), employé

[1] Les deux provinces Kwang-tong et Kwang-si.

[2] Œuvre de Yuan 元, empereur de la dynastie Liang, qui régna de 552 à 555 après J.-C.

[3] Les *tsien* de cet auteur ainsi que ceux de Han K'ang-po 韓康伯 sont cités dans le *Ts'i min yao chou* (ch. 10, p. 15) du Vᵉ siècle. K'ang-po est le surnom (字) de Han Po 韓伯, dont la biographie est dans le *Tsin chou* (ch. 75, p. 14ᵇ-15ᵃ)

[4] Ce récit est cité aussi dans le *Pei hou lou* écrit par Twan Kong-lou vers 875 après J.-C. (ch. 3, p. 8; éd. de Lou Sin-yuan), le *Yeou yang tsa tsou* et le *Mong ki pi t'an* (voir *Kwang k'un fang p'ou*, ch. 95, p. 29¹), mais la réfé-

dans la langue des Herbiers pour la réunion des cinq sortes d'aromates. Ce qui est appelé à présent *ho hiang* dans le Sud est une sorte d'herbe qui concorde avec ce que dit Ki Han 稽含[1]. » Le *Pen ts'ao,* publié durant l'époque Kia-you (1056-1064), fut le premier à admettre officiellement le *ho hiang* dans la pharmacopée[2].

Li Chi-tchen observe ce qui suit : « Le *ho hiang* a une tige carrée et des places creuses dans ses nœuds. Les feuilles ressemblent dans une certaine mesure à celle de l'aubergine (*k'ie* 茄, *Solanum melongena*). Suivant Kie-kou 潔古[3] et Tong-yuan 東垣[4], seules les feuilles sont utilisées, les branches et épines ne sont d'aucun usage. Nos contemporains emploient branches et épines mélangées, car il y a pour les feuilles de nombreux succédanés frauduleux. Le *T'ang che* 唐史[5] expose que le pays de Toun-sun est l'habitat du *ho hiang,* qu'on le propage par boutures et que les feuilles sont pareilles à celles du *tou-liang* 都梁[6]. Liou Hin-k'i 劉欣期,

rence au Fou-nan y est omise. Il a sans doute été apporté en Chine par K'ang T'ai et se trouvait probablement dans ses mémoires, qui sont perdus.

(1) L'auteur du *Nan fang ts'ao mou tchouang* (voir plus haut, p. 29) suit une citation d'un livre intitulé *Ho hiang fang* 合香方 (contenant apparemment des recettes pour la fabrication des aromates), attribué à Fan Ye 范曄 ou Fan Wei-tsong 范蔚宗. Voici comment la donnent le *Tcheng lei* et le *Pen ts'ao kang mou :* 零藿虛枭: le *T'ou chou tsi tch'eng* écrit : 靈藿虛操. Comparer *Wei ho* 緯畧 (ch. 6, p. 1) où l'œuvre est intitulée 和香方 et l'auteur nommé Fan Yu 范昱.

(2) *Tchi wou ming chi t'ou k'ao*, ch. 25, p. 57b.

(3) Nom littéraire de Tchang Yuan-sou 張元素, médecin de l'époque Kin (1115-1243). Voir Bretschneider, *Bot. Sin.*, t. I, p. 48.

(4) Nom littéraire de Li Kao 李杲, médecin de l'époque Yuan (Bretschneider, *loc. cit.*).

(5) Peut être regardé comme identique au *T'ang chi loun twan* 唐史論斷, étude critique de l'histoire de la dynastie T'ang, écrite par Soun Fou 孫甫 durant le XIe siècle (Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 80).

(6) Dans le *T'ai p'ing hwan yu ki* (ch. 176, p. 10b), ce texte est ainsi conçu : 出藿香插枝便生葉似都梁以裹衣.

dans son *Kiao tcheou ki* 交州記, affirme que le *ho hiang* ressemble au storax (*sou ho hiang* 蘇合香); mais cette comparaison ne se rapporte qu'à l'odeur semblable des deux produits et non à l'apparence extérieure des plantes en question. »

Dans le *Wang che t'an lou* 王氏談錄[1], écrit par Wang Tchou 王洙 antérieurement à 1056 apr. J.-C., on remarque que le terme *lan houi* 蘭蕙 comprend deux herbes différentes[2], que ses contemporains ne faisaient pas cette distinction, et que, dans l'opinion de quelques-uns, le *ho hiang* est un *houi ts'ao* 蕙草 (« une espèce odorante d'orchidée des marais »). Je ne crois pas que cette opinion ait en fait le moindre fondement.

Wou K'i-tsun, auteur du *Tchi wou ming che t'ou k'ao*[3], conjecture que le *ho hiang* est identique à l'ancien *hiun ts'ao* 薰草 (*Melilotus arvensis*). Il représente et décrit aussi une espèce de *ho hiang* sauvage 野藿香, comme venant en grande quantité dans les monts Nan-ngan 南安山 de la province de Kiang-si. Il ressemble au *ho hiang*, les feuilles sont de couleur vert profond, la nuance des fleurs légèrement pourpre et il est très parfumé d'odeur et de goût (cf. fig. 5 et 6).

Le docteur T. Tanaka du service de l'Agriculture à Washington a été assez bon pour nous fournir une note sur le *ho hiang*, extraite du *Honzō kōmoku keimō* 本草綱目啓蒙, écrit par Ono Ranzan 小野蘭山 (édition revue par Iguchi Bōshi 井口望之 [1847]). La voici :

« *Kwakkō* 藿香. Synonymes chinois : *kwakkyo-byō* (*Jibutsu imyō*); *reirō kwakkyobyō* (*Yaku-fu*).

« Deux différentes sortes de drogues du nom ci-dessus sont

[1] Éd. de *T'ang Song ts'oung chou*, p. 6^b.

[2] Dans le *Neng kai tchai man lou* (ch. 15, p. 17^b; éd. de *Cheou chan ko ts'oung chou*), par Wou Tseng 吳曾 du milieu du XIIe siècle, la différence entre *lan* et *houi* est déterminée par la comparaison de *lan* avec l'homme de qualité (君子) et de *houi* avec le vulgaire (小人), parce que dans les bois des montagnes dix *houi* valent un *lan*.

[3] Ch. 25, p. 57^b.

introduites des pays étrangers; l'une d'elles, désignée sous le nom d'*aoba* (ou *aoba no kwakkō, ho hiang* à feuilles vertes), est la véritable. On ne trouve pas cette plante poussant à l'état sauvage au Japon.

«Les feuilles de *kwakkō* sont grandes et épaisses, hirsutes et incisées en cinq places environ et dentelées sur le bord; elles poussent opposées l'une à l'autre sur une ramille et sont odoriférantes.

«Suivant Li Chi-tchen (Ri Jichin), dans les temps anciens seules les feuilles étaient employées, mais aujourd'hui on emploie à la fois branches et ramilles avec les feuilles; parce que cette drogue, contenant les tiges, montrera promptement que les feuilles viennent de la véritable plante; ainsi personne ne sera trompé par de fausses feuilles, comme il arrive si souvent quand les feuilles seules sont employées.

«Maintenant il est difficile de les reconnaître pour de véritables feuilles de *ho hiang* si les vraies branches sont mélangées à de fausses feuilles. Le *Pen tsʿao houi yen* (*Honzō igen*) dit : «Une méthode pour éviter les fausses feuilles est d'employer les branches et tiges mêlées aux feuilles, mais il y a la plus grande difficulté d'échapper à la fraude des branches mêmes. On devrait apprendre à se familiariser avec les caractéristiques des feuilles de coton et d'aubergine qui sont communément mêlées à cette drogue.» Le *Pen tsʿao meng tchʿouan* (*Honzō mōsen*), *Pen tsʿao pi to* (*Honzō hitsu-doku*), et *Pen tsʿao yuan che* (*Honzō genshi*) font aussi mention de ce qui intéresse le mélange de feuilles de coton et d'aubergine, et dans un cas j'ai moi-même découvert qu'il se trouvait dans la drogue quelques fibres de coton, qui sans doute y avaient été mises au moment du mélange des feuilles de coton.

«Une drogue, dénommée *uzumi-gwakkō* (*mai kwakkō, mai ho hiang*, c'est-à-dire «*ho hiang* enterré») ou *tsuchi-gwakkō* (*do-gwakkō, tʿou ho hiang*, c'est-à-dire «*ho hiang* de terre»), est

aussi une drogue frauduleuse de pays étrangers : ce sont des feuilles de *haisō* 排草 (*p'ai ts'ao;* nom japonais *kawamidori*, voir fig. 7 et 10), dont j'ai déjà parlé [1]. On prépare aussi cette drogue frauduleuse au Japon.

« Comme le montre le *Pen king fong yuan* 本經逢原 (*Honzō hōyen*), la plante *haisō* devient une bonne drogue d'imitation de *ho hiang* en Chine, et est ordinairement cultivée dans les jardins des habitations. Je suis certain que la plante décrite dans le *Pen ts'ao houi yen* sous le nom de *ho hiang* est sans aucun doute cette plante, et qu'elle est en réalité une jeune plante de *kawamidori*, introduite autrefois de la Chine au Japon sous le nom de *ho hiang*. Quoi qu'il en soit, les feuilles de *p'ai ts'ao*, une fois séchées, n'ont pas d'odeur et la forme de la feuille est différente aussi de la véritable *aoba no kwakkō*. Ainsi nous pouvons dire que le *p'ai ts'ao hiang* (*haisō-kō*) est une drogue falsifiée, nullement égale au véritable *ho hiang*. »

En ce qui concerne l'emploi du *ho hiang*, nous trouvons dans l'encyclopédie bouddhique *Fa yuan tchou lin* [2] que les statues de Bouddha étaient lavées le huitième jour du quatrième mois avec trois sortes de substances aromatiques : *tou-liang*, *ho hiang* et *ngai-na hiang* 艾納香 [3].

(1) Le *p'ai ts'ao* est cité pour la première fois par Fan Tch'eng-ta 范成大 (1126-93) dans son *Kwei hai yu heng tche* 桂海虞衡志 et par Tcheou K'u-fei (*Ling wai tai ta*, ch. 7, p. 3, écrit en 1178) comme étant semblable en apparence au *pai mao hiang* (*Andropogon schœnanthus*, voir *supra*, p. 22) et ayant une odeur pareille au musc. C'est un produit du Ji-nan (Tonkin). Li Chi-tchen observe que « le *p'ai ts'ao* est produit en Kiao-tche (Tonkin). A présent il est dans une certaine mesure planté aussi dans le Ling-nan (Kwang-tong). C'est la racine d'une herbe, blanche de couleur, de forme pareille à la racine d'un peuplier élancé. Il est fréquemment adultéré à l'aide d'autres substances ». Stuart (*Chinese Materia Medica*, p. 252) l'identifie avec la *Lysimachia sikokiana*. — [B. L.]

(2) *Pien tseu lei pien*, ch. 177, p. 11.

(3) Suivant le *Kwang tche* par Kouo I-Kong du VIe siècle (*Kwang k'un fang p'ou*, ch. 95, p. 21 b), la plante *ngai na* venait de, ou était produite dans les

En ce qui regarde l'Indo-Chine, comme l'a déjà signalé J. de Loureiro (1715-1794)[1], le *ho hiang* se rapporte à la *Betonica officinalis*. Loureiro dit aussi que la culture de cette plante n'est pas rare en Cochinchine et en Chine. A Pékin, et généralement en Chine, le même nom se rapporte au *Lophantus rugosus*. Les médecins français d'Indo-Chine adoptent les mêmes identifications.

I. L. Soubeiran et Dabry de Thiersant[2] disent au sujet de la Betonica (*ho hiang*) : « Très recommandée pour les ivrognes, dont elle dissipe l'ivresse, la bétoine est aussi employée (sommités et feuilles) comme stomachique, antivomitive et anticholérique. » J. Regnault[3] dit : « Feuilles et tiges contre les coliques et les névralgies. Feuilles pulvérisées : sternutatoire; racine : émétique. Employée contre le choléra, contre les coliques et les vomissements. » E. Perrot et P. Hurrier[4] font sur la bétoine les observations suivantes : « Amère et peu odo-

contrées de l'Ouest; elle ressemble à une jolie artémise (*ngai* 艾). On doit la distinguer d'un lichen vert (*lu i* 綠衣), poussant sur l'écorce des pins et pareillement dénommé *ngai-na*, mais différent du premier. Li Chi-tchen aussi fait cette distinction entre deux différentes sortes de *ngai-na*. Il ne donne pas d'explication du nom, qui apparemment est la transcription d'un terme étranger. Ono Ranzan (*Honzō-kōmoku-keimō*, ch. 10, p. 23b, 1803) constate que le nom n'est pas encore expliqué. Il donne un synonyme *chi-li* 世梨 comme se trouvant dans le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*. Cela est évidemment le sanscrit *çirî*, une herbe du genre kuça (*Poa cynosuroides*). Dans l'encyclopédie bouddhique *Fa yuan tchou lin*, on signale que l'ouvrage ci-dessus mentionné *Kwang-tche* dit que le *ngai-na* vient du royaume de P'iao 驃 (Birmanie). Voir Pelliot, *Bull. de l'École française*, IV, p. 175. Ceci se trouve aussi noté dans le *Hai yao pen ts'ao* 海藥本草 du VIIIe siècle (voir *Tchi wou ming che t'ou k'ao*, ch. 22, p. 35). *Ngai-na* peut donc être un mot birman. Il est mentionné dans une poésie de Sou Chi (voir *Neng kai tchai man lou*, ch. 15, p. 4).

(1) *Flora Cochinchinensis* de 1793 (p. 441).

(2) *La Matière médicale chez les Chinois*, p. 181 (Paris, 1874).

(3) *Médecine et pharmacie chez les Chinois et chez les Annamites*, p. 149 (Paris, s. d.).

(4) *Matière médicale et pharmacopée sino-annamites*, p. 180 (Paris, 1907).

rante, cette espèce croît dans les lieux ombragés. On fume et on prise, comme le tabac, ses feuilles douées d'une certaine âcreté et considérées comme sialagogues, sternutatoires; sa racine passait pour évacuante et émétique; mais toute la plante a presque tout perdu de son ancienne renommée. Cependant, elle est encore préconisée comme sudorifique, dans les coliques, les vomissements bilieux, les fièvres et la fétidité d'haleine.» Devant les données des botanistes, il n'y a pas lieu de douter que le *ho hiang* cultivé du Tonkin (au moins pour le présent) est une bétoine. La question se présentera alors de savoir si la bétoine pousse à l'état sauvage à Malacca, particulièrement à Tenasserim. Quoi qu'il en soit, il est hors de question qu'une bétoine puisse avoir constitué le malabathron des anciens, puisque cette plante est commune en Europe et était tout à fait familière à Pline[1]. Un point plus sérieux encore est que les anciennes descriptions chinoises de la plante *ho hiang* ne s'accordent ni avec le *Lophantus* ni avec la *Betonica*. On se rappellera que le *T'ai p'ing huan yu ki* décrit le *ho hiang* comme un arbre de tronc et de racines très grands (ci-dessus, p. 26). Il est encore appelé un arbre épineux dans le *Nan fang ts'ao mou tchouang*. Les caractéristiques de l'arbre sont d'accord avec la description que donne Pline du malabathron et la définition du *tamāla* dans le *Çukranīti*. Il y a certainement aussi quelques contradictions dans les textes chinois, et les diverses comparaisons tirées des feuilles et autres plantes peuvent même soulever la question de savoir si plusieurs espèces différentes ne pourraient pas avoir produit la feuille de *ho hiang* ou si elles n'auraient pas été confondues sous ce terme.

Il est certain que le *ho hiang* n'est pas une des espèces du

[1] xxv, 46. Un peuple ibérien d'Espagne, les Vettones, ont les premiers découvert cette plante, qui était connue en Gaule sous le nom de *vettonica*, sous celui de *serratula* en Italie et, en Grèce, sous ceux de *cestros* ou *psychotrophon*.

Cinnamomum, lequel était bien connu des Chinois sous le nom de *kwei* 桂. Aucun texte chinois ne dit que le *ho hiang* ait une relation quelconque avec le *kwei*. Les feuilles sont comparées avec celles de la *Stachys aspera*, du mûrier et de l'aubergine, non avec celles du cannelier. Il est curieux que F. Porter Smith[1] ait distillé un *Cinnamomum tamala* du *T'ien tchou kwei* 天竺桂, mentionné dans le *Pen ts'ao kang mou*, et prétende hardiment que «les folia tamalapathri [*sic*] (ou malabathri), qui ont une forte senteur aromatique, étaient autrefois exportées de Chine». La source de cette erreur était que Smith acceptait le terme *T'ien-tchou kwei* dans le sens littéral de «cannelier indien». G. A. Stuart[2] signale justement que ce *T'ien-tchou* renvoie à une localité de la préfecture de Tai-tcheou, Tchekiang, où l'arbre pousse en quantité. Il est mentionné dans le *Pen ts'ao yen i*[3], publié en 1116 par K'eou Tsoung-chi, qui dit que cet arbre est le même que le *mou* 牡 ou *k'un kwei* 菌桂 (c'est-à-dire le *Cinnamomum cassia*)[4]. L'identification du *tamā-*

(1) *Contributions toward the Materia Medica of China*, p. 63.

(2) *Chinese Materia Medica*, p. 109.

(3) Ch. 4, p. 4[b]; éd. de Lou Sin-yuan.

(4) Les renseignements suivants sur la plante sont donnés dans le *T'ien tchou chan tche* 天竺山志 (ch. 11, p. 2), publié par Fen Yuan 芬原 en 1875 : 天竺桂。咸淳志。木樨有黃白紅三色。舊天竺多有之。冷齋夜話云。天竺桂花中秋特盛非必種出月中地氣使然。張子韶云。天竺桂花六出他州所無。東坡有天竺山送桂花。分贈元素詩云。月闕霜濃細蕋乾此花元屬桂堂仙鷲峯子落鷲前夜蟾窟枝空記昔年張九成及郭祥正皆有詩。一天竺桂子。羣芳譜。浙中山桂台州天竺最多子。子如蓮實或二或三離。離下垂。天竺僧稱爲月桂。具花時常不絕枝頭葉底依稀數點亦异種也。本草綱目云月桂落子之說起於武后時。相傳有竺僧云。自天竺靈鷲飛來。故八月常有桂子落於天竺道經謂之不時花. En conséquence, la plus ancienne mention faite de l'arbre est dans le *Leng tchai ye hwa* de la fin du XI[e] siècle. Reste à prouver s'il se rencon-

lapattra avec un *Cinnamomum*, inspirée seulement par les conjectures de Lassen, doit être positivement rejetée et exclue.

L'auteur n'est pas un botaniste et il est par conséquent obligé de laisser la solution d'un problème botanique aux spécialistes, à ceux particulièrement pour qui la flore de la péninsule malaise et de l'Indo-Chine est familière. Une suggestion cependant, qui pourrait mettre sur la bonne voie, peut être offerte sous toutes réserves. Il me semble que la plante en question, celle qui répond au malabathron des anciens, au *tamālapattra* de l'Inde et au *ho hiang* des Chinois, est une sorte de menthe, et que dans la famille des menthes ce sont les feuilles de patchouli (*Pogostemon*) qui, les premières de toutes sous ce rapport, doivent être prises en considération. Ainsi qu'il est bien connu, c'est une plante odoriférante, originaire de Silhet (en Assam), Penang et de la péninsule malaise, dont les feuilles donnent une huile essentielle, qui est employée à la préparation d'un parfum. Le *Pogostemon heyneanus* se trouve à Malacca et est connu dans l'Inde et à Ceylan comme une plante cultivée ou retournée à l'état sauvage. Un sous-arbrisseau qui s'y ramifie, le *Pogostemon cablin*, haut de deux à cinq pieds, est signalé à Perak et à Penang[1]. Suivant Yule[2], la feuille dénommée *pacapāt* en Bengālı est vendue dans tous les bazars de l'Hindoustan : on l'emploie comme un ingrédient mis dans le tabac à fumer, les femmes s'en servent pour parfumer leurs cheveux et surtout on en garnit les matelas et on le place parmi les vêtements comme nous faisons de la lavande. Le botaniste H. F. Hance[3] a exprimé l'opinion

tra réellement dans l'Inde aux temps anciens, comme il est dit dans le texte ci-dessus. Son nom en tout cas vient du monastère T'ien-tchou-chan. Cf. aussi BRETSCHNEIDER, *Bot. Sin.*, t. III, p. 453.

(1) G. KING, *Materials for a Flora of the Malayan Peninsula* (*Journal As. Soc. Bengal*, LXXIV, 2ᵉ partie, 1907, p. 708-709).

(2) *Hobson-Jobson*, p. 684.

(3) *Notes and Queries on China and Japan*, II, 1868, p. 175.

que le *Pogostemon patchouly* Pellet., en dehors de Silhet et de Penang, est aussi originaire de la Chine, bien qu'il ne puisse offrir aucune évidence directe à cet effet, ni aucun nom chinois, mais il signale l'odeur particulière de différentes encres de Chine due, croit-il, à un mélange de cette herbe. Aucun nom chinois pour patchouli n'étant connu, il semblera plausible qu'il soit voilé au moins pour une part sous le terme *ho hiang*. Il y a du reste dans la Chine du Sud et en Indo-Chine différentes plantes produisant le patchouli, qui appartiennent au genre *Microtæna* (*cymosa, robusta* et *urticifolia*)[1]. Prain suppose que sa présence dans le pays de Shan et en Assam est due à ce que la culture l'y a propagée de la Chine du Sud-Ouest et du Tonkin. Tous ces faits s'accorderaient bien avec l'histoire du *ho hiang*.

Si le malabathron a été transplanté de la péninsule malaise au Tonkin et finalement y a été cultivé, ce fait peut nous livrer un fil qui nous mènera à l'explication raisonnable de la tradition du Périple. La population de Tou-k'oun et de Toun-sun, comme nous l'avons vu, est identique à cette tribu sauvage de petite taille qui, tous les ans, visite le pays frontière de Thinai pour faire le trafic du malabathron. La coïncidence qu'il y a entre les Bescidais à peau blanche de Ptolémée (p. 9) et la population blanche de Kin-lin, mentionnée dans le *T'ai p'ing hwan yu ki* (p. 26), est vraiment curieuse. Maintenant, ainsi que l'a démontré F. von Richthofen[2], le Kattigara de Ptolémée doit être situé près de la bouche de la rivière Rouge, dans les environs de l'actuelle ville d'Hanoi[3], et le Thinai ou

[1] Forbes et Hemsley, *Journal Linnean Soc.*, XXVI, p. 306-308. *Microtæna cymosa* Prain est reproduite dans le *Kew Bulletin*, 1902, p. 11.

[2] *China*, I, p. 508.

[3] A. Herrmann (*Die alten Verkehrswege zwischen Indien und Süd-China nach Ptolemaus*, dans *Z. Ges. f. Erdkunde*, 1914, p. 11) identifie Kattigara à Ha-tinh.

Sinaï correspond ainsi au Tonkin et à la partie sud de la Chine. La part que les habitants du Tonkin tenaient dans le trafic du malabathron est, par suite, parfaitement claire : tout d'abord ils se procurèrent le produit de Malacca et, afin d'augmenter le volume de la production, cultivèrent la plante eux-mêmes, jusqu'à ce qu'ils fussent en position d'exporter une grande quantité de feuilles dans l'Inde et en Chine.

Afin d'aider les botanistes dans l'identification de cette plante, nous reproduisons ici toutes les illustrations qu'en ont données les Chinois, en même temps que celles de diverses autres plantes mentionnées dans cet article.

En terminant cette notice, je désire exprimer mes plus vifs remerciements à M. U. Odin, qui a bien voulu se charger de traduire avec le plus grand soin mon manuscrit de l'anglais en français sous la direction de M. Sylvain Lévi. C'est grâce à l'aimable intérêt de M. Gabriel Ferrand et de M. Sylvain Lévi que ce travail voit le jour, et ma plus sincère reconnaissance à ces Messieurs !

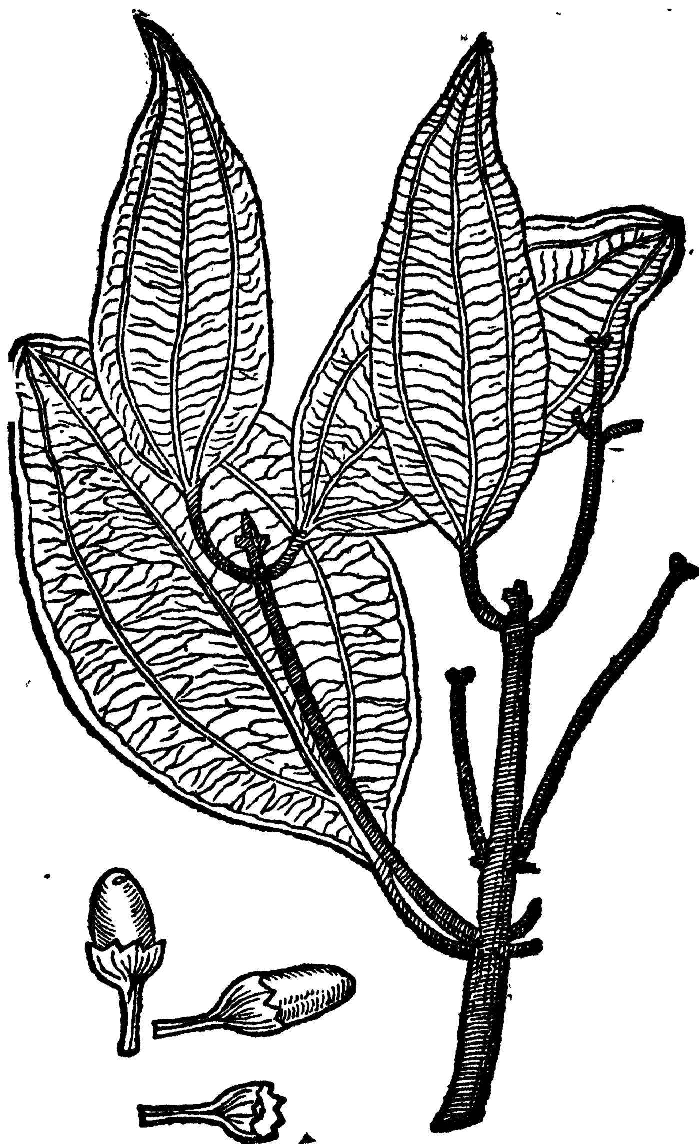


Fig. 1.
«Tamalapatra cum suo Ramusculo» (d'après C. Clusius, 1567).

蒙州藿香



Fig. 2.
Ho hiang of Mong tcheou.
(Tiré du *Tcheng lei pen ts'ao*, ch. 12, fol. 50; éd. de 1523.)

藿香

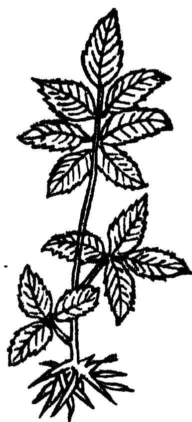


Fig. 3.
Ho hiang.
(Tiré du *Pen ts'ao kang mou.*)



Fig. 4.
Ho hiang. (Tiré du *T'ou chou tsi tch'eng.*)



香

五

Fig. 5.

Ho hiang. (Tiré du *Tchi wou ming che t'ou k'ao*, publié en 1848.)

植物名實圖考 野藿香 芳草卷之二十五



Fig. 6.

Ho hiang sauvage. (Tiré du *Tchi wou ming che t'ou k'ao.*)

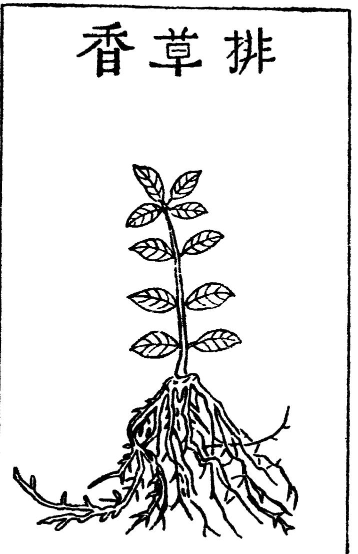


Fig. 7.
Pai ts'ao hiang, japonais *kawamidori* (*Lysimachia sikokiana*).



Fig. 8.
lao hiang (*Andropogon schoenanthus*).

Tiré du *Pen ts'ao kang mou.*



Fig. 9.
Pai mao hiang (*Andropogon schoenanthus*).



Fig. 10.

Pai ts'ao, *Lysimachia sikokiana.*

(Tiré du *Tchi wou ming che t'ou k'ao.*)

名實圖考

白茅香

三

芳草卷之二十五

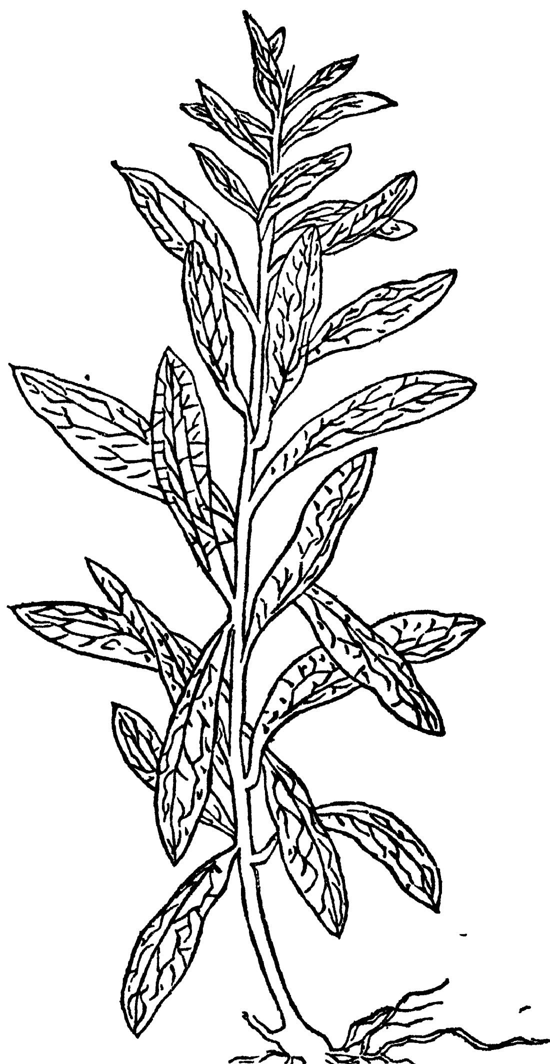


Fig. 11.

Pai mao hiang, *Andropogon schoenanthus.*
(Tiré du *Tchi wou ming che t'ou k'ao.*)



Fig. 12.

Choui sou (japonais *mama-ogara*), *Stachys aspera*.

(Tiré du *Tchi wou ming che t'ou k'ao.*)

MALAKA,

LE MALĀYU ET MALĀYUR

(Suite),

PAR

GABRIEL FERRAND.

LE MINANKABAW.

«Le royaume de Minaṅkabaw [1], dit Dulaurier, situé dans l'intérieur de Sumatra, comprenait, à une époque qui n'est pas encore très reculée, tout le territoire qui s'étend sur le côté oriental de l'île, entre la rivière de Siak et celle de Palembaṅ, et sur le côté occidental, le territoire compris entre la rivière appelée Mandjuta, près Indrapura, et celle de Siṅkel, en se dirigeant vers Acheh [2]. Aujourd'hui ce royaume, considérablement réduit dans ses limites et dans son importance politique, est partagé en trois souverainetés, dont le siège est à Payar Ruyoṅ [3], à Suruwasa [4] et à Suṅey Tĕrap [5]. C'est le roi de Pagar Ruyoṅ de qui émane notre pièce n° 15 [*de la Chrestomathie Malaye*]. L'État de Minaṅkabaw est regardé par les Malais de l'archipel d'Asie et par ceux de la péninsule [malaise] comme le berceau de leur race, et ils n'en parlent jamais qu'avec une sorte de vénération religieuse. Les traditions de ces peuples, d'accord avec les anciens monuments qui couvrent le sol de

(1) On écrit également *Mĕnaṅkabaw* (c'est l'orthographe de l'*Encyclopaedie van Nederslandsch-Indie*) et *Manaṅkabaw;* mais j'ai suivi la notation adoptée par M. Brandstetter dans ses publications sur les langues indonésiennes et par M. L. C. Westenenk qui étudie spécialement cette région de Sumatra.

(2) Atchin. Le nom indigène de cet ancien royaume est *Aċeh,* plus exactement encore *Aċeh.* Sur les limites de l'ancien royaume de Minaṅkabaw, cf. *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië,* t. IV, p. 482.

(3) La *Lijst van de voornamste aardrijkskundige namen in den Nederlandsch-Indischen Archipel,* Batavia 1906, in 4°, écrit *Pagarruyuṅ* (sic).

(4) La *Lijst* a : *Suroaso* ou *Saruasŏ.*

(5) La *Lijst* a : *Suṅai Tarap.*

Minaṅkabaw, attestent que ce royaume parvint jadis à un degré de puissance et de splendeur comparativement très élevé. Déjà au onzième siècle de notre ère [1], et probablement dans des temps plus reculés, Minaṅkabaw envoyait au dehors le trop-plein de sa population. C'est de là que sont sorties les colonies qui ont peuplé la péninsule de Malaka et l'archipel d'Asie, jusqu'à la côte occidentale de la Nouvelle-Guinée [2]. »

La lettre n° 15 [dont on trouvera plus loin la traduction], dit Dulaurier dans la préface de sa *Chrestomathie Malaye*, appartient à la Société Asiatique de Paris, qui l'a reçue de M. Newbold, auteur du *Political and statistical account of the British settlements in the Straits of Malacca* [3], et actuellement [1845] agent politique de l'Angleterre à Kurnool, dans la présidence de Madras. C'est la copie d'une pièce bien célèbre sous le nom de *Troumba-Pousaka* [4] des princes de Minaṅkabaw : elle contient l'énumération des objets précieux renfermés dans leur trésor héréditaire, objets d'une valeur symbolique et religieuse, et qui se rattachent aux plus anciennes traditions malaises. Cette pièce est une lettre de créance dont on sera peut-être curieux de savoir l'origine. Au septième siècle de l'hégire [5], des colonies de Minaṅkabaw vinrent s'établir dans la péninsule malaise, où elles fondèrent neuf petits États appelés نڬري سمبيلن [*nĕgĕri sĕmbilan*, «les neuf États» [6]], qui reconnaissaient pour leur chef

[1] Dulaurier fait sans doute allusion à la première migration mentionnée par Valentyn, d'après les textes malais. *Vide supra*, p. 458.

[2] *Chrestomathie Malaye*, fasc. I, Paris, 1845, in-8°, p. ٣٦, note 1.

[3] Londres, 1839, 2 vol in-8°.

[4] Litt. «la loi de succession», la loi concernant le patrimoine ancestral. On l'appelle également *Trumba pusaka Minaṅkabaw* et *Trumba Minaṅkabaw*. Cf. Newbold, *Political and statistical account of the British settlements in the Straits of Malacca*, t. II, Londres, 1839, in-8°, p. 220.

[5] Le septième siècle de l'hégire = 1204-1300. Dulaurier, autant que je sache, n'a pas donné les raisons qui lui ont fait adopter cette date.

[6] M. Hervey, donne d'après Newbold (*loc. cit.*, note 4), les noms suivants des neuf États : Kĕlaṅ, Djĕlĕbu, Suṅey Udjoṅ, Djohol, Sĕgāmat, Nāniṅ, Rembaw, Hulu Pahaṅ (comprenant Sĕrtiṅ et Djĕmpol) et Djĕley (à Pahaṅ, limitrophe de Djĕlebu). Kĕlaṅ tomba bientot sous la domination de Sĕlāṅor. Djohol comprenait initialement dans son territoire Djĕmbol et tout le bassin de la rivière Mūar jusqu'à la Pāloṅ d'un côté et au mont Ophir de l'autre, ayant au Nord et à l'Ouest une frontière commune avec Djĕlĕbu, Suṅey Udjoṅ, Rembaw et Nāniṅ. Sĕgāmat semble avoir été absorbé par Djohor depuis une ou deux générations. Nāniṅ et Rĕmbaw proviennent d'un morcellement de Suṅey Udjoṅ. Lorsque celui-là passa sous le protectorat hollandais, Sĕri Mĕnanti, ou plus exactement Hulu Mūar qui était devenu independant de Djohol, prit sa place

féodal le souverain de Malaka. Plus tard, dans le siècle qui a précédé le nôtre [= au XVIIIe siècle], quatre de ces États, savoir : Suṅey Udjoṅ, Rĕmbaw, Djohol et Sĕri Mĕnanti, se séparèrent des cinq autres, et voulurent avoir pour chef suprême un membre de la famille royale de Minaṅkabaw [1]. Ils s'adressèrent au souverain de ce royaume, qui leur envoya un prince appelé Malaywar [2]. Depuis cette époque les ڤڠهولو *pĕṅhūlu* (chefs politiques) des quatre États séparés, lorsque leur roi vient à mourir, notifient cet événement au souverain de Minaṅkabaw, qui envoie à Rĕmbaw un prince de sa famille, muni d'une lettre de créance, pour succéder au roi qui vient de mourir [3]. Le n° 15 est la lettre dont le dernier chef envoyé de Minaṅkabaw, Rādja Lābu, fut chargé [4].

Voici la traduction de la lettre de créance en question. En haut de la lettre se trouvent douze sceaux, sur deux rangées de six [5]. A côté des dix sceaux 2-6 et 8-12, est écrite une phrase en malais.

I. *Celui qui est confiant dans le secours d'Allah, le Grand Sultan* Maharādja di Rādja, *fils de feu le Sultan 'Abd al-Djalīl* [*le*] *Grand* [6].

dans la confédération (*Rĕmbau,* dans *Journal of the Straits Branch of the R. Asiat. Soc.*, n° 13, juin 1884, p. 245).

(1) Cette demande fut faite avec l'agrément du sultan de Djohor vers le milieu du XVIIIe siècle et le gouvernement hollandais y donna son appui. Cf. l'article cité dans la note précédente, p. 246.

(2) Plus exactement : Rādja Mĕlāwar. Quatre autres princes furent successivement demandés au souverain de Minaṅkabaw dans le même but : Adil, qui mourut en 1795-1796; Hītam, mort en 1808; Leṅgaṅ Laut, mort en 1824, et Rādja Lābu, qui arriva en 1826 et ne régna que six ans (*Rĕmbau,* loc. cit., p. 249).

(3) Cette coutume prit fin en 1832. Voir la note précédente.

(4) *Chrestomathie Malaye,* fasc. I, p. 11-12.

(5) D'après le protocole malais, le ou les sceaux d'une lettre adressée par le souverain à un inférieur sont placés en tête de la lettre; dans le cas contraire, le sceau est mis à la fin. Les sceaux sont disposés de droite à gauche, la place d'honneur étant à droite. Ce document a été déjà traduit en anglais par Newbold dans son *Political and statistical account of the British Settlements in the Straits of Malacca,* Londres, 1839, in-8°, t. II, p. 81-86.

(6) الواثق باعانة الله السلطان العظيم مهراج دراج مرحوم عبد الجليل معظم. J'imprime en italique la traduction des mots et passages en arabe. *Maharādja di Rādja* est la forme malaise du skr. *mahārājadirāja.*

II. Voici le *rang* du Sultan [1] du royaume de Palembañ [2], *fils du Sultan* Indrā *Raḥīm* [3], feudataire du Yañ di-pĕrtūan [4] de Pāgar Rūyoñ. C'est ainsi.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Palembañ, l'aïeul du Yañ di-pĕrtuan Magat Danūm [5] frère de Baginda Abĕras [6].

III. Voici le rang du Sultan de Djambi [7] qui s'appelle Baginda Tūan [8], feudataire du Yañ di-pertūan de Pāgar Rūyoñ. C'est ainsi.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Djambi qui s'étend [jusque] à Či-Djambi des neuf districts [9].

IV. Voici le rang du Sultan d'Indrāgīri [10] qui s'appelle Sultan Sĕri Kāhīl [11], feudataire du Yañ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoñ.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État d'Indrāgīri qui s'étend [jusque] à la mer.

V. Voici le rang du Sultan Bĕrkumba Pūtih de Sūñey Pāku [12], feudataire du Yañ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoñ. C'est ainsi.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Sūñey Pāku qui s'étend [jusque] à Bandar Sapūloh [13].

VI. Voici le rang du Sultan qui s'appelle Rādja Magat [14], de l'État de Rōkam [15], feudataire du Yañ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoñ.

(1) Le texte a اىبله باب سلطان. *Bāb* est un mot arabe signifiant «porte, chapitre, catégorie». Il a en malais le même sens : «chapitre, partie d'un livre; porte, entrée» (cf. Favre, *Dictionnaire malais-français*, s. v°). Je traduis par «rang», parce que les sultans feudataires sont sans doute cités d'après l'importance de l'état qu'ils administrent ou leur plus ou moins proche parenté avec le suzerain.

(2) Le texte a نڬري ڤلمبڠ *nĕgĕri Palembañ*. *Nĕgĕri* < skr. *nagara*, a le sens de «cité, contrée, pays, royaume» (cf. Favre, *Dictionnaire malais-français*, s. v°). C'est dans ce dernier sens qu'il doit être entendu ici.

(3) اندرا رحيم = اندرا الرحيم, Indra *le miséricordieux*.

(4) يڠ دڤرتوان, litt. «celui qui est fait maître, qui est reconnu pour maître», le souverain. On écrit, en malais moderne, يڠ دڤرتوان.

(5) مڬت دنوم.

(6) بڬند ابرس. *Baginda* = «Sa Majesté, Son Altesse».

(7) جمبي.

(8) بڬند توان «Sa Majesté ou Son Altesse le Seigneur».

(9) چڽ جمبي سمبيلن لوره.

(10) اندراڬيري, «la montagne d'Indra».

(11) سلطان سري كاهيل. Malais *sĕri* < skr. *çrī*.

(12) برکمبا ڤوته دسوڠي ڤاکو.

(13) بندر سڤوله.

(14-15) (14) راج مڬت. — (15) Le texte a رودم litt. Rūkam, que Newbold a

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Rōkam qui s'étend [jusque] à Kūri Bĕnūa Ampāwa [1].

VII. *Celui qui est confiant dans le secours d'Allah le Grand Sultan* Mahārādja di-rādja, *fils du Sultan 'Abd al-Djalīl* [2].

VIII. Voici le rang du Sultan d'Indrāpūra [3] qui s'appelle *Sultan Muḥammad Šāh*, feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État d'Indrāpūra qui s'étend [jusque] à Moko-Mōko [4].

IX. Voici le rang du Sultan de Pariāman [5], qui s'appelle Mahārādja, feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Pariāman qui s'étend [jusque] à Tīku et à Kanāli [6].

X. Voici le rang du Sultan de l'État de Aćeh [7], qui s'appelle Sĕri Padūka Bĕrpaka *Raḥīm* [8]. feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyon.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Aćeh qui s'étend [jusque] à Tĕlābūh et à Bātu Bāra [9].

XI. Voici le rang du Sultan de l'État de Bantan [10], qui s'appelle Sultan Muḥī Kāta [11], feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ.

lu *Rogum*. Je crois au contraire, avec Dulaurier, qu'il s'agit du bassin de la rivière de Rĕkan, plus exactement Rokan, de la côte orientale de Sumatra.

(1) كورى بنوا, امفاوا. Newbold traduit : «Kūri dans le territoire de Mampawa.» *Bĕnūa* a, en effet, le sens de «pays, région, contrée», mais le texte a امفاوا *Ampāwa*, qu'il est impossible de lire *Mampawa*. Ce dernier nom est écrit ممفاوه *Mampāwa*, en malais *Mĕmpāwah*, dans l'*Histoire des rois de Pasè* (cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 667), et ce royaume est situé dans l'Ouest de Bornéo. Il faut donc lire ce passage de la lettre : Kūri du pays de Ampāwa.

(2) C'est le même sceau que le premier.

(3) اندرا فورا, «la ville d'Indra».

(4) موك ٢. Ce royaume et le précédent sont situés sur la côte occidentale de Sumatra.

(5) Le texte a فيامن pour فريامن.

(6) كتيكو دان ككنالى.

(7) اچه.

(8) سرى فدوك برفكة رحيم, *Sĕri Padūka* = Sa Majesté; رحيم = الرحيم, *le miséricordieux*.

(9) كتلابوه دان كباتو بارا.

(10) بنتن, Bantan, appelé aussi Bantam, plus exactement Bantĕn, dans l'Ouest de Java. Newbold a la fausse lecture Bintan.

(11) محى كات.

C'est lui qui a été le premier rādja de l'État de Bantan qui s'étend [jusque] à Batavia [1].

XII. Voici le rang du Sultan Son Altesse de Siak [2], feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ. C'est ainsi.

C'est lui qui fut le premier rādja de l'État de Siak qui s'étend [jusque] à Patāpāhan, Pūlaw Lawān et Djaṅ Būṅa [3].

O Bastūrīn Arāk [4], *le plus grand des Sultans, roi noble, ombre d'Allah sur la terre, célèbre parmi les Arabes et les peuples non arabes* [5], *le généreux des généreux au témoignage des enfants d'Adam*, ô Seigneur, *roi du monde!* Or, comme il est dit dans le *Ḳorān : «Chaque jour et chaque nuit doivent être regardés comme ayant été privés de lumière jusqu'au jour où la religion fut manifestée par Muḥammad, le prince des Prophètes. La bonne fin est pour les gens pieux. Amen. O Seigneur des mondes!»* Alors, *Allah le Très-Haut, le Miséricordieux*, a dit dans le *Ḳorān en ce qui concerne les rois : «Nous avons créé comme démonstration [de notre puissance,] le soleil et la lune. J'établirai sur la terre un représentant.»* Ensuite, j'ai créé les *djinns* et les hommes pour m'adorer dans *le monde*. Et *Allah, le Très-Haut*, a fait descendre sur la terre un pays qui s'appelle Pūlaw Laṅkāpūri [6] [situé] entre Palembaṅ et Djambi, pour être la résidence du Rādja dont descendent les feudataires du Sultan *Hidiyatu'llah Ta'alā*. C'est celui qu'*Allah le Très-Haut* a fait descendre d'entre le ciel et la terre [7]; c'est lui qui est le feudataire du Yaṅ di-pĕrtūan qu'on appelle *Sultan Hidiyatu'llah*, le Rādja *Iskandar le Bicornu* dont le pays est lumineux [8] qui possède la serrure en fer qui est de couleur très verte; quand on la regarde, elle est de couleur rouge; quand on la regarde, elle est de couleur jaune; quand on la regarde, elle est de couleur blanche; elle est en même temps de toutes les couleurs au point qu'il est impossible de les distinguer nettement.

(1) بتاوى.

(2) توانكو دسيك.

(3) كقتافاهن دان كعولو لوان كجغ بوغا.

(4) يا بسطورين اراك?

(5) العجم; Newbold et Dulaurier interprètent inexactement ce mot par «barbares».

(6) ڤولو لڠكاڤورى; Newbold a lu inexactement *Lankawi*.

(7) Le texte a : انتار اوغ دان كماوغ, glosé par انتار بومى دان لاعت.

(8) Le texte a : نكّربين ترغ. Newbold a traduit : *whose country is Srang*, qui n'est pas admissible.

Voici quels sont les regalia[1] du Rādja qui a trois frères, qui *répand* à profusion sa *justice* et sa bienfaisance sur tous les serviteurs d'*Allah* et sur tous ses rādjas feudataires, qui obtient la bénédiction et l'intercession de Muḥammad, l'*ami du Miséricordieux*[2]. C'est le Sultan qui est très sage et plus loyal encore envers tous les serviteurs d'Allah. On dit que la source qui est dans *la société du paradis de délices*[3] fait pousser tout ce qui est planté dans la terre; ainsi, tous les serviteurs d'*Allah* vivent parce qu'ils respirent l'odeur parfumée du bāley[4] éminent qui est [odorant] comme l'*ambre* et le musc. *Bénédictions et prospérité à Leurs Majestés les Sultans* qui sont trois frères!

[Ces trois frères] sont le Sultan Sĕri Maharādja *Alīf*[5] qui règne sur le pays de Rūm[6]; vient ensuite celui qu'on appelle Sĕri Maharādja Dīpaṅ[7] qui règne sur le pays de Chine[8]: vient ensuite celui qu'on appelle l'*Auguste* Sĕri Maharādja di-rādja qui règne sur Pūlaw Ĕmas[9]

(1) كبسارن.

(2) C'est-à-dire d'Allah.

(3) شرك جنة النعيم.

(4) بالي «salle de réception, d'audience».

(5) مهراج اليف. Alif = اسكندر *Iskandar*, Alexandre le Grand, désigné par l'initiale de la transcription arabe de son nom.

(6) Byzance.

(7) سرى مهراج ديڠ.

(8) چينا.

(9) ڤولو امس. La traduction par «île de l'or» s'impose; «île d'or» serait un contre-sens. Cf. un toponyme de formation parallèle : Pūlaw Bātu «île de la pierre», ainsi appelée parce qu'il s'y trouve une pierre remarquable; «île de pierre» laisserait entendre qu'il s'agit d'une île constituée par un bloc de rocher, d'une île en pierre. Pulaw Ĕmas est l'un des noms de Sumatra, à cause de la richesse en or du territoire de Minaṅkabaw, dont il était le principal article d'exportation. C'est pour cette raison que Yi-tsing désigne sous le nom de 金洲 *kin-tcheou* la partie sud-orientale de la grande île indonésienne. *Kin-tcheou* est la traduction littérale, mot pour mot, du malais Pūlaw Ĕmas. Ed. Chavannes (*Religieux éminents*, p. 181 et 186; cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 635) a traduit : «île d'or»; c'est «île de l'or» qu'il faut lire. Le *suvarṇadvīpa* des textes sanskrits doit être également interprété ainsi. Les sanskritistes que j'ai consultés s'accordent pour reconnaître que le sens en est imprécis, mais que, entre «île d'or», c'est-à-dire une île dont le sol est en or, et «île de l'or», ou île à mines d'or, c'est ce dernier sens qui doit être adopté de préférence. Bīrūnī, qui savait le sans-

[l'île] d'ici, du *monde* de Minaṅkabaw[1]. *Amen. O maître des mondes* et de celui-ci [de Minaṅkabaw]!

Et voici quels sont les regalia de Sa Majesté [l'Empereur] du monde de Minaṅkabaw. C'est le Sultan à qui est confiée[2] la couronne du *Prophète Sulaymān*. C'est le Sultan à qui est confié le tissu Saṅsaṅ Kāla[3] qui tisse lui-même un fil, chaque année, jusqu'à *la fin du monde*[4]. C'est le sultan à qui est confié le morceau de bois Gāmat[5] qui est coupé en trois morceaux et un de ces morceaux appartient au Rādjā de Rūm, l'autre au Rādja de Chine et le troisième au Rādja du *monde* de Minaṅkabaw. C'est le Sultan à qui est confié le rotin Mānūkīri[6] qui se dresse de lui-même[7]. C'est le Sultan à qui est confié le couperet d'or. C'est le Sultan à qui est confiée la table à manger ronde et basse supportée par un court piédestal[8]. C'est le Sultan à qui est confié le morceau d'or [appelé] le *Briquet d'Allah*[9] qui a la forme d'un homme. C'est le Sultan à qui est confié le morceau d'or [appelé] Djātah-djātih[10] dans une boîte

krit et l'arabe, a ainsi rendu *suvarṇadvīpa* par جزائر الذهب «les îles de l'or» (cf. mes *Relations de voyages*, t. I, p. 163). La distinction entre les deux sens, qui est très nette en malais et en arabe, est d'autant plus nécessaire en ce qui concerne les expressions chinoise et sanskrite, que les anciens textes classiques ont rapporté des légendes ayant trait à des *Χρυση* et des *Αργυρη* légendaires, dont le sol même est en or ou en argent (cf. Pomponius Mela, Pline l'Ancien, le Polyhistore, Isidore de Séville, *apud* George Cœdès, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient*, Paris, 1910, in-8°).

(1) دالم عالم منغكابو, litt. «dans le monde de Minaṅkabaw». عالم *'ālam* est le terme arabe désignant «le monde, l'univers, l'ensemble des choses créées». *Monde de Minaṅkabaw* est synonyme d'*empire de Minaṅkabaw*. Cf. Favre, *Dictionnaire malais-français*, s. v° عالم. Il faut entendre que «l'île de l'or» fait partie intégrante de l'empire de Minaṅkabaw.

(2) منارهكن, de la racine تاره «à qui est confié en dépôt pour le transmettre à son successeur».

(3) سڠسڠ كال. Newbold transcrit *Soṅsaṅ Kāla*.

(4) L'étoffe merveilleuse qui s'ajoute elle-même un fil chaque année et continuera ainsi à s'agrandir jusqu'à la fin du monde.

(5) ݢامت.

(6) مانوكيري.

(7) Un rotin merveilleux qui se dresse horizontalement sans qu'on y touche.

(8) چڤكق چڤكي, glosé par دولڠ قندڠ.

(9) قداح الله.

(10) جاته جاتي.

portative [1]. C'est le Sultan à qui est confié l'arbre Nāga Tārin [2], qui a été changé en or [3]. C'est le Sultan à qui sont confiés des pinces à bétel [appelées] Kapala Bāra [4] qui remplissent leur office spontanément. C'est le Sultan à qui est confié [le glaive appelé] Cūre Si-Mandaṅ Kīri [5] qui a cent-quatre-vingt-dix entailles à la suite des coups qu'il a portés [au serpent] Sakti Mūna [6]. C'est le Sultan à qui est confiée la montagne Baṅsi [7], endroit d'où le Rādja Mahārādja se rend à la montagne Burāpi qui est sa montagne; par suite de la vertu surnaturelle dont cette montagne a été douée [8], les pierres de la rivière qui en sourd, sont en or et l'eau [en est parfumée comme] les fleurs. C'est le Sultan à qui est confié le bois de lance [provenant de l'arbre] djantan [9]. C'est le Sultan à qui est confiée la sagaie [appelée] Lamīhāra [10] dont le fourreau est en bois de garuda [11] et sur laquelle est écrit *un passage du Ḳorān* [12]. C'est le Sultan à qui est confié le kĕrīs [appelé] Alaṅ Bāra [13]. C'est le Sultan à qui est confiée la natte en feuilles de *hīlālaṅ* [14] qui est portée comme ornement

(1) قندكوڠن. C'est ainsi qu'interprète Dulaurier. Newbold traduit : *to be suspended accross the shoulder,* mais la première interprétation est préférable. La glose dit : objet précieux dont on fait des couronnes.

(2) ناك تارن.

(3) Le texte a برتاتهكن رتن متو مانيكم «qui est orné de joyaux et de pierres précieuses»; et la glose فوهن كايو منجادى امس «l'arbre qui est devenu en or, qui a été changé en or».

(4) كفلا بارا.

(5) چورئ سمندغ كيرى.

(6) سكتى مون. Sur ce serpent, cf. le *Sĕdjarah Malāyu,* dans Leyden, *Malay Annals*, Londres, 1821, in-8°, p. 38-39.

(7) Le texte a ڬونغ بغسى, glosé par بغسى نام ڬونغ «Baṅsi est le nom de la montagne».

(8) Le texte a كڬونغ براقى بوكتن كمياتين. Le fac-simile a également بوكتن. Dulaurier donne بوكتن dans le texte imprimé et, en note à la même page, بركتن = arabe بركة + ن suffixe possessif. Je suis la leçon du fac-simile, qui donne le sens attendu. C'est ainsi qu'a traduit Newbold. كمياتن est glosé par سقتى.

(9) جنتن ?

(10) لميهارا.

(11) *Kāyu garuda* كايو ڬرود ?

(12) دتولسن تلاوة القران.

(13) كريس الغ بارا.

(14) لاڤق داون هيلالغ.

sur la tête par Mahārati (1), mais qui est interdite par Mahārūñūt (2); ils vivaient tous deux [à l'époque] de *la fondation* de ce pays [de Minañkabaw] (3). C'est le Sultan à qui est confié l'éléphant fidèle (4). C'est le Sultan à qui est confiée l'eau de la mer s'étendant à un jour de navigation. C'est le Sultan à qui est confiée la montagne qui est en feu d'elle-même (5), laquelle s'appelle Pĕndjārīñan (6) où [pousse] le bambou Parandu (7) et se trouve l'oiseau Liyar Māna (8). C'est le Sultan à qui est confié le coton pétrifié (9). C'est le Sultan à qui est confié un tambour [fait avec l'arbre] salīgūri (10). C'est le Sultan à qui est confié le gong Djadjātan (11). C'est le Sultan à qui est confié le gong Samandārañ (12) dont le bruit [s'étend] entre le ciel et la terre. C'est le Sultan à qui est confié un bāley (13) dont les colonnes sont en cœur de bois de djilātañ (14) et les poutres en racines qui s'élèvent d'elles-mêmes (15). C'est le Sultan à qui est confié le tambour Pulut-pūlut (16) suspendu avec des courroies [en peau] de poux (17). C'est le

(1) دسنتڠكن مهارق.

(2) دلارڠكن مهاروڠوت; dont le port est interdit par Mahārūñūt.

(3) سام اصل دڤن نڬرى اين.

(4) Le texte a سڠى. Newbold lit سقتى, l'éléphant doué d'un pouvoir surnaturel.

(5) ڬونڠ براڤى سنديرين, litt. la montagne qui est en feu d'elle-même. باراڤى *Barāpi*, qui est devenu le nom du volcan en question, est la prononciation minañkabaw du malais براڤى *bĕr-āpi* «qui est en feu».

(6) Le texte imprimé a ڬونڠ براڤى سنديرين ڤنجاريڠن et le fac-simile du texte ڬونڠ براڤى سنديرين بدكبران ڤنجاريڠن. Une glose explique pour ڤنجاريڠن que c'est le nom de la montagne. *Bĕrapi* ou *Barāpi* est devenu le nom du volcan et *Pĕndjārīñan* celui de la plaine voisine.

(7) تمڤت بوله ڤرندو. Newbold a traduit : *where grow the plaintive bamboos*, ce que ne dit pas le texte.

(8) بورڠ لير مان. On peut entendre aussi : l'oiseau sauvage (لير) Mana. Newbold a traduit inexactement : *which entrap wild birds by the fascination of their melody*, en prenant probablement ڤنجاريڠن avec son sens propre de «prendre au filet (جاريڠ *djarīñ*) [des oiseaux ou autres animaux]».

(9) كاڤس باتو, glosé par كاڤس منجادى باتو.

(10) ڬندڠ سليڬورى. J'ignore de quelle sorte d'arbre il s'agit.

(11) جاجاتن.

(12) سمندارڠ.

(13) *Vide supra*, p. 57, n. 4.

(14) جلاتڠ «sorte d'alisier qui s'élève très haut» (Dulaurier).

(15) Le texte a اكر لندڠ, glosé par اكر منجت سنديرين.

(16) تابوه ڤولت ٢.

(17) برڬنتڠ دڠن جاڠت توم.

Sultan à qui est confié le cheval volant Sĕmbĕrāni[1]. C'est le Sultan à qui est confiée une cloche [appelée] Sambaṅ Hāti[2] dont le son est entendu du côté droit par les gens qui se présentent à gauche devant Sa Majesté, dont le son [est entendu] à droite par les gens qui viennent lui demander ses ordres. C'est le Sultan à qui est confié le buffle fidèle[3], Si Bĕnuaṅ[4]. C'est le Sultan à qui est confié le coq Bīraṅ Saṅgānāni[5]. C'est le Sultan à qui est confiée la source d'eau Si Kataṅ[6]. C'est le Sultan à qui est confié le palmier à vin Bāli[7]. C'est le Sultan à qui est confié le laṅkūdi noir[8] qui a poussé spontanément. C'est le Sultan à qui est confié le riz Satandjamu Bāni[9] dont Sa Majesté le Yaṅ di-pĕrtūan se nourrit à midi. C'est le Sultan à qui est confié le riz Sĕrampūn Dandām Kamāra[10]. C'est le Sultan à qni est confiée la fleur Sĕri Mandjādi[11] dont l'odeur se sent à un jour de marche; en un jour, on la plante, elle pousse, produit des feuilles, des fleurs et des fruits. C'est le Sultan à qui est confiée la fleur de čampāka bleue[12]. C'est le Sultan dont le sommeil est bercé par les étoiles de l'Orient[13] et dont le réveil a lieu lorsqu'on bat le tambour *nūbat*[14]; c'est le *représentant d'Allah*[15] *Sa Majesté* le Yaṅ di-pĕrtūan fidèle[16].

(1) كودا سمبرانى.

(2) سمبڠ هاتى.

(3) *Vide supra*, p. 60, n. 4.

(4) سبنوڠ.

(5) بيرڠ سڠڬانانى.

(6) سكتڠ.

(7) كلاڤ تيرا بالى.

(8) لڠكودى هيتم.

(9) ستجموٴ بانى.

(10) سرمڤون دندام كمار.

(11) سرى منجادى.

(12) *Michelia champaka*. Elle est de couleur jaunâtre. La fleur de čampāka bleue est donc une fleur merveilleuse.

(13) Le texte a تيمور, glosé par بنتڠ تيمور.

(14) C'est l'arabe نوبة, l'*aubade* des tambours, le roulement exécuté à des heures fixes et régulières par un groupe de musiciens; voir, par exemple, le cérémonial de la cour des Mamelouks du Caire.

(15) خليفة الله.

(16) ستى. Newbold traduit : *le Yaṅ di-pĕrtuan Sati*. Il faut sans doute corriger en سقتى «le Yaṅ di-pĕrtuan doué d'un pouvoir surnaturel».

Ceci est la lettre de créance de l'*ami*[1] du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ.[2]

La personne qui porte ceci, *c'est-à-dire cette lettre amicale*[3], doit être aidée et bien traitée quel que soit l'endroit où on la rencontre, sur mer et sur terre, car *Allah le Très-Haut* qui manifeste la science par *le juste et le fort*[4], a dit : «Ayez confiance en moi d'abord, en *Allah;* ensuite en *Muḥammad.*»

Que tous les feudataires se gardent contre le scandale et le blâme. Nous et l'assemblée des notables, nous et l'assemblée de tous les marchands, nous et l'assemblée des nakhūda[5], nous [ordonnons] que *la coutume* des ancêtres soit observée. Si [cette lettre] est portée à Siak, Nilālāwan[6] et Patāpāhan[7]; à Kampar de gauche et Kampar de droite[8], ne faites pas de mal au porteur ni sur mer ni sur terre. Qu'il en soit de même [s'il se rend] à Palembaṅ, à Indrāgīri, à Rōkam, au village de la forêt des arbres tambūsi[9]; à Bātu Bāra, à Pūlaw Pīnaṅ[10]; à Malāka[11] et à Kĕdah[12]; à Java[13] et à Batavia[14]; à Sūsu et à Tĕlābūah[15]; à Tĕra[16] et à Baṅkahūlu[17], [territoire] soumis à la Compagnie des Indes qui administre la côte[18] occidentale de Pūlaw Andalūs[19] *la bien gardée*[20].

(1) حبيب.

(2) C'est le Rādja Lābu, désigné par le souverain de Minaṅkabaw comme Yaṅ di-pĕrtuan de quatre états de la péninsule malaise.

(3) ورقة الاخلاص.

(4) مڽاكن تهوءن بالبر والتقوى.

(5) نخودا.

(6) نلالاون.

(7) ڤتاڤاهن.

(8) كمڤر كيري كمڤر كانن.

(9) كدوسن رمبا تمبوسي.

(10) كڤولو ڤينڠ, litt. «l'île de la noix d'arec».

(11) ملاك.

(12) قده sic.

(13) جاوا.

(14) بتاوي.

(15) سوسو, تلابوه.

(16) ترا.

(17) بڠكاهولو.

(18) ڤستا, du portugais *costa* «côte» (Dulaurier)

(19) ڤولو اندلوس, dans ce passage, s'applique à l'île entière de Sumatra.

(20) محروسة

Suivons fermement *la loi* des ancêtres et que tout le monde *croie fermement* en notre Maître[1] — *qu'il soit honoré et glorifié!* — et [soit fidèle] au serment loyal, [le serment] Gāwı de nos ancêtres.

Si quelqu'un moleste le porteur de cette lettre, il encourra la malédiction du Yaṅ di-pĕrtūan de Pāgar Rūyoṅ; son riz ne poussera pas, son *peuple* ne prospérera pas. Si, au contraire, on lui fait bon accueil, le riz portera des fruits, *le peuple* prospérera; en quelque endroit qu'il réside, en quelque pays qu'il s'établisse, il *prospérera,* que ce soit à Pūlaw Pĕrča[2] ou dans tout autre endroit sur terre ou sur mer.

Fin de la lettre.

Ô Souverain Seigneur, ô puissant protecteur[3]! *Allah est le plus savant.* 1234567890.

(Sceau n° I.)

La lettre d'intronisation de Rādja Lābu comme Yaṅ di-pĕrtūan des quatre États dissidents de la péninsule malaise est un document historique de la plus haute importance. Écrite dans le premier quart du XIXe siècle, le Grand Sultan Maharādja di-Rādja de Minaṅkabaw, son signataire, y affirme une suzeraineté purement protocolaire à la date de sa rédaction, mais qui rappelle une ancienne suzeraineté effective sur les États ou royaumes de Palembaṅ, Djambi, Indrāgiri, Siak, Rūkam = Rōkan ou Rĕkan de l'Est de Sumatra; Ačeh = Atchin, au Nord; Indrāpūra, Pariāman et Sūṅey Pāku ou Pāgu, à l'Ouest; Bantan, vulgairement Bantam, exactement Bantĕn, dans l'Ouest de Java. Ces territoires représentent, en somme, l'île de Sumatra tout entière et la partie occidentale de Java qui, à une certaine époque, ont constitué l'empire de Minaṅkabaw. A l'exception de la dépendance javanaise de Bantĕn, la popu-

(1) توهن *tūhan,* forme ancienne du moderne تون *tūan.* L'usage de cette forme archaïque est voulu, car l'*h* intervocalique de *tūhan* avait disparu depuis longtemps au commencement du XIXe siècle. On ne la trouve déjà plus dans le *Sĕdjarah Malāyu*, qui date des premières années du XVIIe siècle.

(2) ڤولو ڤرچ, l'un des noms de Sumatra.

(3) Le texte a cette phrase arabe : يا نعم المولى يانعم الناصر, qui est glosée en malais par سبايك ٢ توهن دان سبايك ٢ ڤنولغ.

lation de l'état suzerain, dont la capitale est Pāgar Ruyoṅ, est composée de Malais, c'est-à-dire de Malāyu, dont des colonies *ont essaimé chez tous les feudataires.* Sans doute, l'État de *Palembaṅ a été fortement javanisé tant par la conquête javanaise* que par des infiltrations successives de marchands de Java. Il en a été de même, dans une moindre mesure, de l'État voisin de Djambi et vraisemblablement aussi des autres États feudataires de l'Est de Sumatra; mais l'influence politique et ethnique des Malayu y a été certainement dominante à l'époque de la suzeraineté effective du Grand Sultan de Pāgar Ruyoṅ. On trouve confirmation de cette thèse dans le fait que le *Nāgarakrĕtāgama* qui a été rédigé en 1365 et qui a trait aux premières années du règne de Hayam Wuruk ou Radjasanagara — ce roi de Madjapahit mourut en 1311 çaka = 1389; la date de son avènement ne nous est pas connue — le *Nāgarakrĕtāgama,* dis-je, désigne l'île de Sumatra sous le nom de *Tanah ri Malayu,* «le pays de Malayu».

«Les principales îles (*sic*), dit le poème kawi, qui sont sous la souveraineté du pays de Malayu sont les suivantes : Djambi, Palembaṅ, Tĕba, Dharmmāçraya, Kaṇḍis, Kahwas, Manaṅkabwa, Siyak, Rĕkān, Kāmpar et Pane, Kampe, Harwa, Mandahiliṅ, Tumihaṅ, Parllāk et Barat, Lwas et Samudra et Lamuri, Batan, Lāmpuṅ et Barus[1].» La nomenclature ne suit pas l'ordre géographique : la poésie a des exigences de métrique qui ne permettent pas d'en tenir compte; un toponyme ne représente pour le poète que des brèves et des longues. Géographiquement, les «îles» précédentes se répartissent ainsi :

Côte orientale, du Sud au Nord :

Lampuṅ = le pays Lampoṅ.

[1] Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques,* t. II, p. 651-652.

Palembaṅ. Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, à l'index, s. v°. Sribuza, Śribuza, *Fo-che*, *Che-li-fo-che*, *San-fo-ts'i*, Palembaṅ; Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 320 et suiv.; *Chau Ju-kua*, trad. Hirth-Rockhill, p. 60 et suiv.; Rockhill, *Notes on the relations and trade of China*, *T'oung Pao*, t. XVI, 1915, p. 134-140.

Djambi [1].

Kampar = le bassin de la rivière de ce nom, mais plus vraisemblablement le haut bassin de cette rivière; une division administrative hollandaise est appelée Haut-Kampar.

Siyak = l'actuel Siak.

Rĕkān = l'actuel Rĕkan ou Rokan.

Harwa, lecture rectifiée Haru = l'ancien État de ce nom à l'embouchure de la rivière Rokan (cf. *Pararaton*, p. 125). C'est le 啞魯 *Ya-lou* ou 阿魯 *A-lou* des Chinois (cf. Rockhill, *Notes on the relations and trade of China*, *T'oung Pao*, t. XVI, 1915, p. 141-142).

Pane = l'actuel Panei.

Tumihaṅ. Le texte a Tamihaṅ que Kern a corrigé en Tumihaṅ. Tamihaṅ = actuel Tamiaṅ. C'est le 淡洋 *Tan-yang* du *Tao yi tche lio*, le 淡港 *Tan-kiang*, litt. «la rivière Tan», pour *Tan-yang-kiang* «la rivière de Tan-yang» du *Sing tch'a cheng lan* (*apud* Rockhill, *Notes on the relations and trade of China*, *ibid.*, p. 143-144); le 毯陽 *T'an-yang* du *Yuan che* (t. 18, p. 4 r°, *apud* Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 327-328).

Parllāk = Perlak ou Pĕrlak; en atchinais Pöröla', le 八剌剌 *Pa-la-la* du *Yuan che* (cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 670, note 6).

[1] «Dans la seconde année *yuan-feng* de Tchen-tsong (1079), dit le *Ling wai tai ta*, à la 7° lune, une mission du royaume de 詹卑 *Tchan-pei* (= Djambi] vint à la Cour avec le tribut. Ce pays envoya encore le tribut en 1088 (dans *Chau Ju-kua*, trad. Hirth-Rockhill, p. 66, note 18; cf. également Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 346, où pour la date de la première mission, on a imprimé par erreur 1179 au lieu de 1079).»

Barat. C'est le *Bára* de Barros (Décade III, livre V, chap. 1er, p. 511).

Samudra, l'ancien État de Sumatra, dans le Nord-Est de l'île. Pour les textes chinois sur cet État, cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 327, note 4, et Rockhill, *Notes on the relations and trade of China, ibid*, p. 151-157; cf. également mes *Relations de voyages et textes géographiques* à l'index du t. II, s. v° *Sūmūtra*.

Lamuri. Le لامري *Lāmurī* des textes arabes (cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II, s. v°). Pour les textes chinois, cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 327, note 3; *Chau Ju-kua*, trad. Hirth-Rockhill, p. 72; Rockhill, *Notes on the relations and trade of China, ibid.*, p. 148-151.

Côte occidentale, du Nord au Sud :

Barus = Baros, le بالوس Balus des textes arabes (cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II, s. v°), le 婆魯師 *P'o-lou-che* de Yi-tsing (*ibid.*, p. 632-633).

Mandahiliṅ, l'actuel Mandeliṅ ou Mandailiṅ.

Dans l'intérieur :

Dharmmaçraya, sur le Haut-Bataṅ Hari, la rivière de Djambi.

Kaṇḍis = Kandi, sur le territoire de nagari Lubuk Djantan, au nord de Buo, sur la rive droite du Sinamar (L. C. Westenenk, *Opstellen over Minankabau*, II, dans *Tijdschrift voor Indische, T., L. en Volkenkunde*, t. LVII, 1915, p. 261).

Kahwas = Kawai situé entre le précédent et le nagari Tandjuṅ, sur la route menant à Minaṅkabaw et à l'actuel Fort van der Capellen (*ibid.*).

Manaṅkabwa = Minaṅkabaw.

Tĕba = Tĕbo, sur le Haut-Djambi (cf mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 652, note 3).

Lwas = Lawas (Padaṅ Lawas ou Gayu Luas).

Restent Batan et Kāmpe. M. Rouffaer suggère pour celui-là «l'île de Batam?» et pour celui-ci, Pūlaw Kompai (cf. N. J. Krom, *De eigennamen in den Nāgarakṛtāgama*, dans *Tijdschrift voor Indische T., L. en Volkenkunde*, t. LVI, 1914, p. 499 et 515). Kāmpe pourrait être également représenté par le bassin de la rivière Kompe de la division administrative du Bas-Djambi (*Benedenlanden van Djambi, onderafdeeling*). C'est le 監篦 *Kien-pi* du *Tchou fan tche*, que les traducteurs ont inexactement identifié à Kampar (*Chau Ju-kua*, trad. Hirth-Rockhill, p. 71-72) et que Schlegel et M. Pelliot avaient antérieurement rapproché de Kampe (*Deux itinéraires*, p. 344, note 4). «The kingdom of Kien-pi, dit Tchao Jou-koua, lying right at the mouth of the road (當路口), is much resorted to by trading ships as an anchorage. It can be reached from the San-fo-t'si [= Palembań] country in half a month's sailing. Formerly it was a dependancy of San-fo-ts'i, but, after a fight, it set up a king of its own. The country produces tin (白錫), elephants' tusks and pearls. The people are fond of archery, and those who have killed a great number of men boast with one another over the length of their tally scores. Five days journey by water brings one to the kingdom of Lan-wou-li (*Chau Ju-kua*, p. 71).» Kien-pi = Kampe se trouve ainsi situé sur la côte orientale de Sumatra, à cinq jours au sud de Lan-wou-li = Lamuri et à quinze jours au nord de Palembań, c'est-à-dire sur la côte nord-orientale de l'île; mais je ne sais où le placer exactement.

D'une façon plus concise et Bantĕn mis à part, l'énumération protocolaire de la lettre royale du XIXe siècle recouvre parfaitement la liste géographique plus détaillée du poème kawi de 1365. Dans les deux cas, je le répète, il s'agit de l'île de Sumatra tout entière sur laquelle s'étendait autrefois ou prétendait s'étendre la suzeraineté du Grand Sultan de Minańkabaw. C'est l'opinion qu'exprime Marsden dans son *Histoire*

de Sumatra, qui est l'ouvrage fondamental sur la grande île indonésienne.

L'empire de Minaṅkabaw, dit Marsden, subsiste, selon les Sumatranois, depuis la plus haute antiquité; mais comme ils n'ont ni annales, ni registres, ni aucun autre document historique, il est impossible de déterminer son origine, même approximativement. Il n'y a pas de doute qu'il ne soit très ancien, puisqu'il en porte les preuves, et qu'il est reconnu comme tel par la tradition. Quand les Européens le visitèrent pour la première fois, il étoit déjà dans son déclin, comme on le voit par l'importance et l'indépendance dont jouissoient dès lors les Rois d'Acheen [= Atchin], de Pedeer [= Pedir] et de Pasay [= Pāsè], dont le premier obtint du Sultan de Minaṅkabaw la concession de la côte de la mer jusqu'à Bencoulen [= Benkulen ou Bĕṅkulu, sur la côte sud-occidentale], quoique son autorité en 1613 ne s'étendît pas au delà de Barros [= Baros], et que ses prétentions n'aillent pas actuellement plus loin que Padang [= Padaṅ]. Tous les anciens navigateurs qui fréquentèrent cette île, parmi lesquels le plus intelligent et le plus exact était certainement le capitaine Beaulieu, qui y vint en 1620, parlent de Minaṅkabaw, soit directement, soit indirectement, comme d'un pays de la plus grande importance, principalement à cause du commerce de l'or, que les habitants faisoient presque seuls, et parce qu'il fournissoit les pays voisins de *cris* [= *kĕris*], d'armes à feu et d'étoffes... [1].

Le principal siège de l'Empire des Malais et de toute l'île [de Sumatra], dit le même auteur, est Minaṅkabaw. Il est situé à peu près au centre de l'île, s'étendant au Nord, mais principalement au Sud de la ligne, environ soixante à cent milles. Telles sont les limites d'une monarchie qui n'avoit anciennement d'autres bornes que l'île même, et dont le Souverain étoit respecté jusques dans les parties les plus lointaines de l'Orient [2].

Un texte kawi en prose, le *Pararaton*, que n'a pas connu Marsden, rapporte que «la campagne entreprise [par le roi javanais de Tumapĕl, Kĕrtanagara] eut lieu en l'année çaka 1197 = 1275 de notre ère .....[En 1293,] les troupes [javanaises], qui étaient allées conquérir Malayu, revinrent avec

[1] *Histoire de Sumatra,* trad. Parraud, t. II, 1788, in-8°, p. 135-136.
[2] *Ibid.,* p. 132-133.

deux princesses[1] ». Au témoignage de l'épigraphie, Malayu est le pays minaṅkabaw où réside le souverain sumatranais contre lequel la campagne est entreprise : c'est le Malayu propre[2]. Il est aisé de concevoir que ce Malayu propre, pays d'origine et résidence du suzerain, ait pu désigner l'île entière dans le Nāgarakrĕtāgama par un phénomène de toponomastique conventionnelle assez fréquent en Extrême-Orient : le nom de la capitale ou de l'État souverain devient arbitrairement celui du pays tout entier. Ainsi, le Malayu propre est devenu pour le poète kawi du XIVe siècle, un *Tanah ri Malayu*, « un pays de Malayu », un Malayu au sens large, qui est l'île de Sumatra : c'est-à-dire que le nom du Malayu propre, État suzerain, a été étendu aux autres territoires de l'île gouvernés par des princes feudataires du Sultan de Pāgar Rūyoṅ. L'envoi de troupes javanaises dans le Malayu propre, loin des côtes et particulièrement de la côte orientale de Sumatra, montre, en effet, qu'il fallait vaincre ce suzerain de l'île pour atteindre le but que se proposait Kĕrtanagara. Nous ignorons les causes de cette campagne de guerre et nous n'en connaissons pas davantage le résultat. Les Javanais semblent avoir été sinon complètement victorieux, tout au moins avoir remporté certains succès, puisqu'ils ramenèrent deux princesses ennemies. Le texte du *Pararaton* dit que « les troupes étaient allées conquérir Malayu » ; mais, dans un texte oriental, l'expression n'a aucun sens précis et pour que l'historiographe n'y insiste pas davantage, il faut croire que la conquête fut éphémère ou incomplète ou même

(1) Éd. et trad. Brandes, dans les *Verhandelingen v. h. Bataviaasch genootschap v. K. en W.*, t. XLIX 1896, 1re part., p. 24 du texte et 76 de la trad. hollandaise. Sur cette campagne, cf. également Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 333, note 1 et *supra* p. 482.

(2) Sur les témoignages ayant trait à l'invasion du Malayu propre par l'armée javanaise, cf. L. C. Westenenk, *Opstellen over Minangkabau*, II, dans *Tijdschrift voor Indische Taal-, L. and Volkenkunde*, t. LVII, 1915, p. 255 et les documents cités.

que le sort des armes fut à la longue contraire aux envahisseurs[1]. Des deux princesses Malayu ramenées à Tumapĕl, l'une, Raden Dara Pĕṭak, devint la *binihadji* ou « femme royale » de Raden Widjaya ; l'autre, Dara Djiṅga, épousa . . . . .dewa et fut la mère du roi de Malayu, Tuhan Djanaka *alias* Çri Marmadewa, *alias* Adji Mantrolot. Le prince . . . . .dewa, mari de Dara Djiṅga, était sans doute un Javanais, mais son fils fut roi de Malayu ; ce qui revient à dire que le fils d'un prince javanais et d'une princesse de Malayu aurait été imposé comme souverain au pays de Dara Djiṅgá, amenée en captivité à Java[2]. La concision du texte ne permet pas d'en tirer d'autre information historique que le fait même d'une campagne javanaise contre le roi de Malayu, c'est-à-dire le roi du Minaṅkabaw, suzerain des autres radjas ou sultans feudataires de l'île.

Les opérations de guerre des Javanais contre le Malayu durèrent huit ans : de 1197 çaka = 1275 à 1215 = 1293. Commencées par Kĕrtanagara, roi de Tumapĕl, qui mourut cette année même, elles furent continuées par son successeur jusqu'en 1293[3]. L'arrivée à Java, à cette époque, des troupes mongoles envoyées par Khubilai Khan pour venger l'insulte faite à son ambassadeur, ne fut sans doute pas étrangère, à défaut d'autres raisons inconnues, à l'abandon de cette campagne javanaise à Sumatra.

Nous ne savons pas de façon précise quelles étaient les

(1) Minaṅkabaw, dit M. Rouffaer, était *sûrement* encore hindou (*hindoesch*) lorsqu'arrivèrent les Portugais. C'est vraisemblablement *à cet endroit même* (*sic*) que fut envoyée « l'expédition de Sumatra », qui ne donna absolument aucun résultat (*totaal vruchtloose*), de 1275-1293 par Kertanagara, le dernier prince de Tumapĕl (*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*, t. IV, s. v° *Sumatra* (*geschiedenis*). Je ne suis pas de cet avis. Si l'expédition javanaise n'avait atteint aucun de ses buts, nous ne verrions pas le fils d'un prince javanais et d'une princesse de Malayu, envoyé dans ce dernier pays pour y régner.

(2) Voir la note précédente et l'article visé dans la note 2, p. 69.

(3) Cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 333, note 1.

limites exactes du Malāyu propre(1); mais son territoire comprenait le bassin du Haut-Bataṅ Hari, la rivière Malāyu du *Sĕdjarah Malāyu*(2), c'est-à-dire le bassin supérieur du fleuve de Djambi, communément appelé ainsi du port fluvial de ce nom, situé près de son embouchure. Dans l'Est, le Malāyu propre s'étendait jusqu'à la mer, car Yi-tsing qui fit escale sur la côte, venant de Palembaṅ et se rendant ensuite à Kĕdah, s'arrêta dans «le pays de Mo-lo-yu = Malāyu», qui est à quinze jours de route tant de Palembaṅ que de Kĕdah. Le moine Ou-hing, suivant le même itinéraire, «aborda dans l'île de Mo-lo-yu». Un autre moine, Tch'ang-min, se rendit de l'État de Ho-ling = Java dans l'État de Mo-lo-yu. C'est sans doute dans le port de Djambi que les trois religieux chinois firent escale, mais le *Mémoire* de Yi-Tsing ne précise pas et indique simplement qu'on s'arrêta dans «l'État» ou «l'île» de Mo-lo-yu. Il est remarquable que le *Pararaton*, en rappelant brièvement la campagne javanaise de 1275-1293 contre le Malayu, n'indique pas davantage le port dans lequel débarqua à Sumatra l'armée de Kĕrtanagara. Comme les routes maritimes du XIIIe siècle étaient sans doute les mêmes que celles de la fin du VIIe, il est très vraisemblable que l'escadre javanaise emprunta le même itinéraire direct Java-Malāyu, c'est-à-dire Ho-ling – Mo-lo-yu qu'avait suivi Tch'ang-min six cents ans auparavant.

Cette constatation permet d'interpréter enfin la liste des États sumatranais de Barros en ce qui concerne la côte sud-

(1) *Vide supra*, p. 51, les limites indiquées par Dulaurier. L'*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie*, t. IV, p. 482, dit également : «MENANGKABAU. Partie de Sumatra comprise entre le royaume de Palembaṅ et la rivière de Siak, à l'Est, le royaume de Mandjutô (*sic*) et la rivière de Siṅkel, à l'Ouest. Il comprenait les royaumes de Djambi et d'Indragiri, le royaume de Minaṅkabaw — en gros, l'actuelle division administrative hollandaise appelée *Padangsche Bovenlanden*, — le royaume d'Indrapura et les territoires qui constituent nos possessions de la côte occidentale.» Il s'agit naturellement ici du Malāyu au sens large.

(2) *Vide supra*, p. 483.

orientale de l'île. L'auteur des *Décades* cite dans l'ordre suivant: « *Andraguerij* = *Indragiri*, *Jambij* = Djambi, Palimbam = Palembaṅ, « *Taná*, *Malayo* » (*sic*) = Tānah Malāyu, Sacampan = Sĕkampuṅ, la rivière de ce nom au sud de Palembaṅ; Tulumbavam = Tulaṅbawaṅ, Andalóz = Andalūs[1] ». Barros nous prévient que dans l'énumération des États ou royaumes de la côte orientale de Sumatra, il suit l'ordre géographique, du Nord au Sud. Or, la rivière Sĕkampuṅ est non pas au nord, mais au sud de celle de Tulaṅbawaṅ, dont le bassin est limitrophe de celui de la rivière de Palembaṅ. D'où une première rectification : au lieu de *Palembaṅ*, *Sĕkampuṅ*, *Tulaṅbawaṅ*, *Andalūs*, il faut lire : *Palembaṅ*, *Tulaṅbawaṅ*, *Sĕkampuṅ*, *Andalūs*. *Tānah Malāyu* se trouve ainsi reporté au nord de Palembaṅ et au sud de Djambi. C'est l'équivalent exact du *Mo-lo-yu* de Yi-tsing, du *Malayu* du *Pararaton*, dont le fleuve de Djambi était peut-être la limite septentrionale. La liste de Barros doit donc être rectifiée comme suit : « Indragiri, Djambi, Tānah Malāyu, Palembaṅ, Tulaṅbawaṅ, Sĕkampuṅ, Andalūs ».

On a traduit *Tānah Malāyu* par « Pays des Malais », mais cette traduction n'est pas rigoureusement exacte. Pour prendre une expression parallèle, *Tānah Djāwa* signifie « Pays de Java », mais non « Pays des Javanais ».

En réalité, *tānah* « terre, sol, pays, contrée[2] » s'emploie seulement avec un toponyme qui doit être rendu par un toponyme équivalent. Le nom des habitants du pays s'exprime, en malais, en ajoutant *oraṅ* « homme, personne, gens, numéral des êtres humains » au nom du pays : *oraṅ Malāyu* « Malais, litt. « gens de Malāyu »; *oraṅ Djāwa* « Javanais, litt. « gens de Java ». *Tānah Malāyu* a donc très nettement le sens de « pays de Malāyu »; cf. l'expression kawi correspondante dans le *Nāgarakrĕtāgama : tanah ri Malayu* « pays de Malāyu » où chaque

[1] Sur Andalūs, *vide infra* l'appendice III.

[2] Cf. Favre, *Dictionnaire malais-français*, s. v°.

mot français recouvre exactement le substantif, la préposition et le toponyme de l'expression kawi. Le *tana Malayo* de Barros s'applique donc à un pays déterminé du nom de Malāyu qui, d'après l'auteur des *Décades*, était situé entre Djambi et Palembañ. Nous savons, d'autre part, que le pays en question avait sa capitale dans l'intérieur de l'île, mais qu'il s'étendait dans l'Est jusqu'à la mer et que la côte orientale a été désignée par les textes chinois du VIIe siècle sous le nom de *Mo-lo-yeou*, *Mo-lo-yu* = *Malāyu*, c'est-à-dire par le nom de l'État ou royaume dont elle faisait partie.

Non seulement, dit Marsden, les habitants de Minañkabaw changèrent de religion [en se convertissant à l'Islām], ou plutôt ils en adoptèrent une, n'en ayant point auparavant, mais encore ils éprouvèrent une altération totale, dans leurs lois, mœurs et coutumes. Cette révolution doit être attribuée à l'établissement parmi eux des Malais [musulmans] de la Presqu'île, avec lesquels ils ont aujourd'hui la plus grande conformité; au point que, dans toute l'île, un homme de Minañkabaw et un Malais sont des termes à peu près synonymes.

.....La grande conformité de ces peuples [de Minañkabaw] avec les vrais Malais [de la péninsule] pourroit porter à croire, d'après un examen superficiel, qu'ils ne sont qu'une colonie venue de la Presqu'île, ou qu'une armée sortie de cette Presqu'île est venue sur cette partie de l'île [de Sumatra], l'a conquise, et en a exterminé les anciens habitants. A cette opinion, quelques-uns ont ajouté une conjecture qui n'est fondée cependant ni sur l'histoire, ni sur la tradition, savoir, que le premier Sultan fut un descendant des Caliphes, et que, s'étant établi à Sumatra, il y étendit fort au loin son autorité, comme il est arrivé à quelques autres descendants des mêmes Caliphes, appelés Chérifs, qui s'établirent dans les diverses contrées de l'Orient. Mais il y a de fortes objections à faire contre ces hypothèses. En effet, l'opinion des habitants, fortifiée par les foibles lumières que nous pouvons tirer des anciens écrivains, donne à cet empire une antiquité qui s'étend fort au delà de l'époque probable de l'établissement du Mahométisme dans l'île. Cette antiquité est prouvée par la grande étendue bien reconnue de l'Empire de Minañkabaw dans un temps si éloigné que, lorsque les Européens visitèrent pour la première fois Sumatra en 1500, la mémoire en étoit presque totalement perdue. On conserve une vénération super-

stitieuse pour cette ancienne monarchie, non seulement dans les lieux où le Mahométisme s'est introduit. mais encore parmi les Battas [ou *Bataks*] et autres peuples à qui cette religion est inconnue; lesquels n'auraient pas voulu sans doute se soumettre au gouvernement d'un étranger, dont ils avoient refusé d'accepter la religion. D'ailleurs, un événement si mémorable auroit certainement été long temps conservé par une tradition constante. Le Sultan n'auroit pas manqué, dans l'énumération de ses titres, encore moins que les Chérifs de l'Orient, de faire parade de cette extraction du Prophète royal, à laquelle cependant il ne fait pas la moindre allusion. Les Indiens les plus intelligents que j'ai consultés sur ce point, parmi lesquels était *Radden* [=Raden [1]], qui, comme Prince lui-même, étoit instruit dans ces matières, m'ont affirmé positivement que Minaṅkabaw est un empire *originaire Sumatranois* (*sic*), antérieur à l'introduction du Mahométisme, et fondé, mais nullement conquis, par des émigrants de Malaka. Il ne paroit pas probable, ni conforme à la manière générale dont les colonies Malaies se sont formées, que ces peuples [les Malais de la péninsule] aient subjugué un pays avancé dans les terres, puisque, dans toutes les îles où ils ont eu accès, on ne les trouve établis que sur les côtes de la mer, auxquelles ils sont naturellement bornés par leur invariable attachement au commerce et à la piraterie [2].

La thèse de Marsden en ce qui concerne l'existence de l'empire de Minaṅkabaw antérieurement à l'expansion de l'Islām à Sumatra, n'est pas contestable. Au moyen âge, le Minaṅkabaw-Malāyu nous est connu dès le VIIe siècle par l'ambassade de 645 à la cour de Chine, l'itinéraire du *T'ai p'ing houan yu ki* et par Yi-tsing; par l'expédition javanaise, à la fin du XIIIe siècle, et par le *Nāgarakrĕtāgama* qui a été rédigé en 1365 [3]. Il va de soi qu'il ne peut pas être question d'Islam à Sumatra dans la seconde moitié du VIIe siècle. Marco Polo rapporte que les

(1) Titre nobiliaire. *Raden* = préfixe *ra* + kawi *hadyan*, «seigneur» (cf. L. W. C. VAN DEN BERG, *De inlandsche rangen en titels op Java en Madoera*, Batavia, 1887, in-8°, p. 2, note 2.

(2) *Histoire de Sumatra*, t. II, p. 160-164.

(3) *Vide supra*, p. 477 et suiv.

habitants de la ville de Ferlech = Perlak «ont été convertis à la loi de Mahommet», mais que «les indigènes de la montagne vivent comme des bêtes et sont anthropophages[1]». A la fin du XIIIe siècle, l'Islām est donc pratiqué sur la côte nord-est. Sur la côte occidentale, Baros, le Bālūs des textes arabes, a été fréquenté dès le IXe siècle par les marins musulmans qui venaient y chercher du camphre. Ce port célèbre est désigné tantôt sous le nom de Bālūs, tantôt sous celui de فنصور Fanṣūr = Fančur < malais Pančur, et mentionné par Ibn Khordadzbeh (844-848), Sulaymān (851), Isḥaḳ bin ʿImrān (mort vers 907), Ibn al-Fakīh (902), Ibn Rosteh (903), Masʿūdī (943), Ibn Serapion (vers 950), l'*Abrégé des Merveilles* (vers l'an 1000), Ibn Wāfid (998-1074), Ibn Buṭlān (XIe siècle), Edrīsī (1154), Ḳazwīnī (1203-1283), Ibn Saʿīd (1208-1286), Dimašḳī (vers 1325), Nuwayrī (mort en 1332), Abūlfidā (1273-1331), Ibn al-Wardī (vers 1340), Bākuwī (au commencement du XVe siècle), Šihāb ad-dīn Aḥmad ibn Mādjid (1462, *Ḥāwiya*, dans ms. 2292, f° 111 r°, l. 5), Sulaymān al-Mahrī (1511, dans ms. 2559, f° 35 v°, l. 8), Sīdī ʿAlī (1554), Abū'l-Fazl (1595), le *Livre des merveilles de l'Inde* (non daté)[2]. Baros est à quelque 200 milles au nord de Priaman, le port du Minaṅkabaw. Il est donc *possible* que de Baros-Fančur, où les marins musulmans venaient dès le IXe siècle, l'Islām ait pénétré à Priaman et de là dans l'intérieur; mais ce n'est qu'une hypothèse. Autant que je sache, nous n'avons pas de données précises sur l'époque à laquelle le Minaṅkabaw a été islamisé. M. Rouffaer affirme que le Minaṅkabaw «était sûrement encore hindou», c'est-à-dire non encore islamisé, au début du XVIe siècle[3]; mais

(1) Cf. éd. Yule-Cordier, t. II, p. 284.

(2) Pour ces textes arabes, persans et turks, cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II.

(3) *Vide supra*, p. 70, note 1.

j'ignore sur quels témoignages est basée l'affirmation du savant hollandais.

Contrairement à son informateur indigène, Marsden est d'avis que le Minaṅkabaw est un État sumatranais qui ne doit en aucune façon son ancien développemeut à une migration malaise de la péninsule. L'argument qu'il invoque : les Malais ne s'établissent que sur les côtes des pays où ils ont émigré, étant «invariablement attachés au commerce et à la piraterie», est loin d'être décisif. A Madagascar, les Mērina, improprement appelés Hūva, qui habitent le centre de l'île, sont des descendants d'Indonésiens occidentaux hindouisés qui ont abordé sur la côte orientale de la grande île africaine[1]. Ils ont ensuite pénétré dans l'intérieur et se sont installés enfin sur le haut plateau où ils vivent encore. Sans la conquête française, les Mērina auraient étendu leur autorité sur l'île entière, dont une grande partie leur était déjà soumise en 1895. Ces immigrés dans une île de l'Afrique orientale n'avaient certainement pas moins le goût du commerce et de la piraterie que les autres peuplades maritimes de l'Indonésie occidentale, mais des circonstances qui ne nous sont pas connues ont transformé ces anciens marins en agriculteurs et éleveurs du centre de Madagascar. Ils sont restés les excellents commerçants que devaient être leurs ancêtres étrangers; leur civilisation supérieure à celle des autres Malgaches et leur vive intelligence leur auraient permis à la longue de devenir les maîtres de l'île entière. Des Malais pouvaient donc également, venant de la péninsule, émigrer sur la côte orientale ou occidentale de Sumatra, gagner ensuite l'intérieur de l'île, et y fonder un État qui serait devenu

[1] Sur cette migration, cf. mes études antérieures : *L'origine africaine des Malgaches*, dans *Journal Asiatique*, mai-juin 1908, p. 353-500; *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1909, in-8°, p. 315 et suiv.; *Les voyages des Javanais à Madagascar*, dans *J. As.*, mars-avril 1910, p. 281-330.

le puissant empire de Minaṅkabaw. Le cas des Merina de Madagascar est ainsi un témoignage nettement infirmatif de l'opinion de Marsden, car l'histoire des royaumes malgache et minaṅkabaw présente de frappantes analogies.

La tradition indigène d'après laquelle le royaume de Minaṅkabaw aurait été fondé par des émigrants venus de la péninsule malaise et que recueillit Marsden vers la fin du XVIIIe siècle, ne s'est pas maintenue. La légende historique s'est modifiée de la façon suivante : « Les premiers hommes, disent les anciens de Pariaṅan du Minaṅkabaw, vinrent d'outre-mer et atterrirent sur le sommet du volcan le mont Barapi. Leur chef suprême était Maharadjo di Radjo[1], un descendant de de Dzu'l-ḳarnayn [= Alexandre le Grand], le Bicornu. La mer qui couvrait encore entièrement le haut plateau commença à baisser, et à mesure que l'eau se retirait, les colons descendirent le versant méridional de la montagne. Leur premier établissement, près du sommet, se fit à Sandi Lawèh dans le Rimbo Gunuṅ Manduro, sur le versant méridional de la montagne. . . . . De Sandi Lawèh, on continua la descente dans la direction de l'actuel Pariaṅan et on s'installa pendant un certain temps à Padaṅ Pĕndjariṅan ou Galundinan Basèlo, *où il ne vente pas sur la montagne et où dans la vallée il n'y a pas d'eau*[2]. . . [3]. » Cette légende historique fournit quatre indications : les premiers ancêtres des habitants du Minaṅkabaw étaient des étrangers, ce qui n'implique pas qu'ils étaient des Malais; ils atterrirent sur la côte occidentale de l'île, qui est la plus voisine du mont Barapi ou Marapi; le titre de leur chef, Maharadjo di Radjo, rappelle l'hindouisation des émigrants, antérieurement

(1) Forme dialectale du malais *Maharādja dirādja*.

(2) *Di bukiꝛ nan taꝛ baribuiꝛ*
Di lurah nan taꝛ baaiĕ.

(3) *Apud* L. C. Westenenk, *Opstellen over Minangkabau*, II, *loc. cit.*, p. 242, 243.

ou postérieurement à leur arrivée à Sumatra; et sa descendance de *Dzū'l-ḳarnayn est une prétention commune aux Indonésiens* islamisés.

Après la fuite de Sĕri Sĕkander Šāh de Singapour à Malaka, rapporte une légende historique indigène recueillie par Newbold, au VIIe siècle de l'hégire [= 1204-1300][1], un chef minaṅkabaw appelé Tu Pattair (*sic*), arriva à Malaka accompagné d'une nombreuse suite. Il remonta la rivière [de Malaka] jusqu'à Naniṅ, où il ne trouva pas d'autres habitants que les Djakuns, une tribu de Rayet Utan[2], et il s'établit à Tabu, où il prit pour femme une des jeunes filles Djakuns. Cet exemple fut rapidement suivi par ses vassaux. Cette petite colonie se répandit peu à peu dans [les états de] Sūṅey Hūdjoṅ, Rĕmbaw, Djohol et dans d'autres endroits habités principalement par des aborigènes, qui se retirèrent dans les bois et les montagnes au fur et à mesure que les envahisseurs empiétaient. . . . .[3].

Cette tradition fait coloniser la partie méridionale de la péninsule malaise par des immigrés venant du Minaṅkabaw-Malāyu. Ce serait la seconde migration venue de Sumatra, la première étant celle de Sĕri Sĕkandar Šah ou Iskandar Šah, qui émigra de Palembaṅ à Singapour et de Singapour à Malaka, dont il est le fondateur légendaire. Ces émigrants, venus du Minaṅkabaw et de Palembaṅ, étaient des *Oraṅ Malāyu*, c'est-à-dire «des gens du pays de Malayu». C'est par ces immigrés sumatranais que le nom de *Malāyu*, dont nous avons fait *Malais*, aurait été appliqué à tout ce qui les concerne : nom ethnique, langue, coutumes, pays colonisé. Ce fait est une confirmation nouvelle de l'identité de l'ancien Malāyu et du Minaṅkabaw actuel. Plus vraisemblablement encore, le

(1) C'est sans doute d'après Newbold que Dulaurier indique cette date. *Vide supra*, p. 52.

(2) Plus exactement *Rayet hūtan*, «les sujets de la forêt». *Rayet* est la forme malaise de l'arabe رعية *ra'iyya*.

(3) *Political and statistical account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, t. II, p. 77-78.

Minaṅkabaw était l'État souverain de l'ancien royaume de Malāyu, dont faisait également partie Palembaṅ, puisque ce sont, d'après la tradition indigène, un prince et quelques-uns de ses sujets émigrés de Palembaṅ qui auraient introduit le nom de *Malāyu* dans la péninsule malaise.

Les relations portugaises font à peine mention des descendants des Minaṅkabaw émigrés dans la péninsule malaise. Antonio Bocarro leur consacre une phrase : «Les Manacabos (*sic*), vassaux du roi de Pão = Pahaṅ, se révoltent contre leur souverain[1] »; Godinho de Eredia en parle très brièvement à trois reprises[2].

La colonie portugaise de Malaka, dit Pedro Barretto de Resende dans sa *Description de la forteresse de Mallaqua*, est limitrophe, dans l'intérieur, des Manamcabos, des Maures d'un pays qui s'appelle Rindo. Ils sont vassaux du roi de Pã [= Pahaṅ]. Tout près d'eux se trouvent cinq à six milles de ces mêmes Maures Manancabos (*sic*), vassaux de Sa Majesté [le roi de Portugal]..... [3].

Le Minaṅkabaw de Sumatra était, au XVIe siècle, en relations suivies avec Malaka, ainsi qu'en témoignent les textes suivants :

Arrivèrent également, dit Gaspar Correa (*Lendas da India*, t. II, p. 264), quatre barques du royaume de Manancabo, qui ne produit pas d'autre marchandise que l'or en poudre et en barres, que les gens du pays apportent [à Malaka]. Ils rapportent de Malaka [dans leur pays] des étoffes qui proviennent de la côte de Coromandel.

L'or qui est importé à Malaka, disent les *Commentaires* d'Albuquerque (*Commentarios*, t. III, chap. XXXII, p. 161), provient en majeure partie

(1) *Decada 13 da Historia da India composta* par Antonio BOCARRO (pour la période 1612-1617), éd. de l'Académie des Sciences de Lisbonne, in-4°, 1876, p. 293.

(2) *Malaca, l'Inde méridionale et le Cathay, loc. cit.*, p. 9, 41 et 46 de la trad.

(3) *Livro do Estado da India oriental*, en appendice au t. III de la trad. anglaise des *Commentaires* d'Albuquerque, Londres, 1880, *Hakluyt Society*, p. 267.

d'une mine [du pays] de Menamcabo, qui se trouve à l'extrémité de l'île de Samatra, du côté du Sud, en face de Malaka, à six jours de mer ....

.... A ce moment arrivèrent trois *pangajaoas*[1] du royaume de Menamcabo, qui est situé à l'extrémité de l'île de Çamatra, sur l'autre côte méridionale [que celle qui fait face] à Malaka (c'est-à-dire sur la côte Sud-Ouest). Ils apportaient une quantité d'or et venaient chercher des étoffes de l'Inde dont ils ont grand besoin dans leur pays. Les hommes de ce royaume sont très bien conformés, blancs; ils sont toujours bien tenus, vêtus de leurs *bajus*[2] de soie, [armés] de kĕrĭs à fourreau d'or et [parés] de ceintures ornées de pierres précieuses. Ce sont des gens bien élevés et dignes de foi. Ils sont payens[3]. Ils tiennent en grande estime un bonnet d'or que, disent-ils, Alexandre [le Grand] a laissé chez eux quand il fit la conquête de leur pays (*ibid.*, chap. XXXVII, p. 182)[4].

Pero dalpoem [ou d'Alpoym, d'après les *Lendas da India*], dit Albuquerque dans une lettre du 1er avril 1512, part avec un échantillon d'or de la mine de Menemcabo (*sic*), qui est situé en face (*defromte*) de Malaca[5].

Le roi de Campar [= Kampar] et [celui] de Menemcabo où se trouve la mine d'or, tous viennent avec leurs marchandises et leur or à Malaca (*Cartas*, t. I, p. 138).

Quand nous allâmes à Malaca, on s'empara de cinq navires du Guzerate qui se rendaient dans cette ville. Pour deux d'entre eux [la valeur de la prise] atteignit 35,000 fois le poids d'une crusade d'or de Manamcabo (*Cartas*, t. III, p. 45).

(1) «Les deux dernières syllabes de ce mot, dit Gray Birch en note à la traduction de ce passage, sont sans aucun doute l'adjectif portugais féminin pour *javanaise*.» C'est, au contraire, extrêmement douteux. Le *Glossaire nautique* de JAL, *s. v°*, dit : «Nom d'un navire à rames et à voiles de l'Inde» et renvoie aux *Commentaires* d'Albuquerque, t. III, chap. XV, p. 79, où cette sorte de navire est ainsi décrite : «Les *Pangajaoa* sont des navires longs, très bons marcheurs, de ce pays [de Pāsè, sur la côte Nord-Est de Sumatra].»

(2) Malais باجو *badju*, «habit de dessus».

(3) *São Gentios*. Le Minaṅkabaw était peut-être islamisé déjà au commencement du XVIe siècle. *Vide supra*, p. 75.

(4) Pour la légende historique ayant trait à Alexandre, *vide supra*, p. 77, la tradition locale recueillie par M. Westenenk.

(5) Dans *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*, publiées par l'Académie des Sciences de Lisbonne, éd. R. Antonio de Bulhão Pato, t. I, in-4°, 1884, p. 58.

Arrivèrent ensuite les ambassadeurs du roi damdraguiri [= de Indragiri sur la côte orientale de Sumatra, *vide supra*, p. 72]. Celui-ci est un roi maure [dont le royaume] confine au Menamcabo..... De même vinrent les ambassadeurs de Menemcabo (*sic*) et de Ciae [sans doute pour *Ciac* = Siak, *vide supra*, p. 65] demander la paix et faire du commerce dans cette ville [de Malaca] (*ibid.*, p. 92; cf. également, p. 217 et 218). A la page 134, il est fait mention «de l'or des rivières de Menemquabo ».

En route [à destination de Malaka], on s'empara de cinq navires du royaume de Combaya [= Cambaya]. [La valeur de la prise] de deux d'entre eux atteignit 25,000 [fois le poids] d'un xarafis [= *ašrafī*] d'or en poudre de Manancabo, qui est de l'or de 22 carats et demi (*Cartas*, t. III, p. 358; il s'agit de la même prise que celle dont il est question à la page 45 de ce volume; *vide supra*, p. 80 *infra*).

Dans les îles voisines [de Malaka], dit Godinho de Eredia, on trouve de l'or en grande quantité, d'autres métaux et minerais et des pierres précieuses, notamment dans la Chersonèse d'or ou Samatra, à Campar [= Kampar, sur la côte orientale] et Priamon [= Pariaman, sur la côte occidentale du pays] des Monancabos.....[1]. (Sur la carte du fol. 24 v°: *Taboa de Samatra moderna*, est inscrit un peu au sud-est de Pariaman: *Minas de Oro de Monancabo*).

Mais le témoignage le plus décisif de la parenté des Minaṅkabaw de Sumatra et de ceux de la péninsule malaise et de la persistance du sentiment d'une origine commune entre les uns et les autres, c'est le fait que ceux-ci ont recours, au XVIIIe siècle, au souverain de Pāgar Rūyoṅ pour en obtenir un chef. Jusqu'en 1832, cinq princes de la famille royale de Minaṅkabaw furent régulièrement envoyés de Pāgar Rūyoṅ à Rĕmbaw en qualité de chefs des Minaṅkabaw de la péninsule malaise[2]. Ce sont, sans doute, les exigences de la politique

[1] *Malaca, l'Inde méridionale et le Cathay, loc. cit.*, fol. 40 r° du texte.

[2] Les cinq princes en question sont Rādja Mĕlāwar; Rādja Ādil, qui mourut en 1795-1796; Rādja Hitam, décédé en 1808; Rādja Leṅgaṅ Lāut, mort en 1824, et Rādja Lābu, mort en 1826 (cf. D. F. A. Hervey, *Rĕmbau*, dans *Journal of the Straits Branch of the R. A. S.*, n° 13, 1884, p. 249. C'est à Rādja Lābu que fut remise la lettre d'investiture traduite précédemment (*vide supra*, p. 53).

IMPRIMERIE NATIONALE.

coloniale qui ont mis fin à cette coutume séculaire : les administrateurs anglais de la péninsule virent des inconvénients à laisser choisir par un prince de Sumatra, soumis à la Hollande, le chef de leurs sujets minaṅkabaw de Rĕmbaw et des trois autres Etats voisins. Le cas est peut-être sans égal dans l'histoire de la colonisation européenne et cette situation anormale ne pouvait se prolonger après la restitution à la Hollande des îles indonésiennes momentanément occupées par l'Angleterre.

LE MALĀYU OU MALĀYUR DE LA PÉNINSULE MALAISE.

Après avoir reproduit l'itinéraire du *T'ai p'ing houan yu ki* (1), M. Pelliot ajoute :

I. « Ce n'est ensuite qu'à l'époque mongole, vers la fin du XIIIe siècle, que le nom de Mo-lo-yeou a été signalé dans les textes chinois. La 17e année *tche-yuan*, au 12e mois (c'est-à-dire tout au début de 1281), « au jour *meou-yin*, de 速剌蠻 *Sou-la-man* (Sulaymān), chargé d'une mission au royaume de 木剌由 *Mou-la-yeou*, et d'autres, on fit des *tchao-t'ao-che* (2); ils portèrent à la ceinture une tablette d'or (3). »

II. « La 18e année *tche-yuan*, au 6e mois (1281), quand 苫思丁 *Tchan-sseu-ting* (4), chargé de mission pour le royaume de Mou-la-yeou, arriva au Čampa, son navire fut détruit; il envoya un message demander pour lui un navire, des approvisionnements et des soldats supplémentaires; un ordre impérial lui donna plus de 1,400 piculs de riz (5). »

III. En 1293, Yi-k'o-mou-sou (6), l'un des généraux qui faisaient campagne à Java, « envoya Tcheng-kouei notifier les

(1) *Vide supra*, p. 477.

(2) « Giles traduit ce titre par « commandant en chef », « généralissime »; je ne crois pas que tel puisse être le sens ici; mais je n'ai pas d'équivalence précise à proposer. » (Pelliot.)

(3) *Yuan che*, k. 11, p. 4 r°.

(4) Peut-être *Šamsu'd-dīn*, « le Soleil de la foi ». (Pelliot.)

(5) *Yuan che*, k. 11, p. 6 r°.

(6) « Ce nom est ainsi écrit (伊克穆蘇) dans le *Yuan che*, au k. 210, p. 5 r°; au k. 18, p. 4 r°, il est écrit 也黑迷失 *Ye-hei-mi-che*, et on trouve 亦黑迷失 *Ye-hei-mi-che* au k. 131, p. 8 v°. La biographie de Yi-k'o-mou-sou a été traduite par Groeneveldt, *Notes*, p. 153-155. » (Pelliot.)

ordres impériaux au 木來由 *Mou-lai-yeou* et à d'autres petits royaumes; tous (les rois de ces pays) envoyèrent leurs fils ou leurs frères pour faire leur soumission [1] ».

IV. En 1294, le 10e mois, « au jour *yi-sseu,* on renvoya les ambassadeurs du 南巫里 Nan-wou-li (le Lāmurī des Arabes [2]) du 速木答剌 *Sou-mou-tou-la* (État de Sumatra), du 繼沒剌矛 *Ki-mo-la-mao* [3] et du 毯陽 *T'an-yang* [4] pour qu'ils retournassent dans leurs pays. On leur fit don de tablettes au Tigre avec double perle, de tablettes d'or et d'argent, d'or, de soieries, de vêtements, suivant le rang de chacun. Antérieurement, lorsque Ye-hei-mi-che [5] allait en campagne contre le Tchao-wa (Java), il avait appelé (à se soumettre à l'empereur) les royaumes situés au bord de la mer. Sur quoi, le Nan-wou-li et autres (pays) envoyèrent des gens pour faire acte d'obédience. Comme on interdit (aux navires) de commerce de prendre la mer, (ces gens) restèrent à la capitale.

(1) *Yuan che*, k. 131, p. 8 v°.

(2) *Vide supra*, p. 66, au sujet de cet état de la pointe septentrionale de Sumatra.

(3) « Je pense que ce nom inconnu est fautif et qu'il faut supprimer le premier caractère, qui n'est d'ailleurs que très rarement employé en transcription. En ce cas, Mo-la-mao serait à corriger en 沒剌予 *Mo-la-yu*, en substituant 予 *yu* à 矛 *mao*. Ce caractère *yu* entre dans la transcription *Ma-li-yu-eul*, qui représente le même nom et date également de l'époque mongole. » (Pelliot.)

(4) « Ce T'an-yang doit être le pays qui fut connu au temps des Ming sous le nom de 淡洋 *Tan-yang*. Groeneveldt l'identifie à la région de l'actuel Tamiaṅ, sur la côte Nord de Sumatra, entre Deli et la pointe d'Atchin (cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 216 et *T'oung Pao*, t. VII, p. 116; Schlegel dans *T'oung Pao*, 2e série, t. II, p. 365-367). C'est cet État qui est nommé à Sumatra dans le *Nāgarakrĕtagama* sous la forme Tumihaṅ [cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 652], corrigée par M. Kern (*loc. laud.*, p. 35?) en *Tamihaṅ* [*Vide supra*, p. 65]. . . . » (Pelliot.)

(5) C'est le même que Yi-k'o-mou-sou [*vide supra*, p. 83]. « Lors de la campagne contre Java, Che-pi avait le commandement du corps de débarquement, tandis que Yi-k'o-mou-sou était chargé des opérations de la flotte (*Yuan che*, k. 131, p. 8 v°). » [Pelliot.]

A ce moment (c'est-à-dire en 1294), on rapporta l'embargo (mis) sur le commerce; c'est pourquoi on les renvoya tous [1] ».

V. « La 1re année *yuan-tcheng* (1295) de Tch'en-tsong, le royaume de 暹 *Sien* (Siam) présenta une supplique en lettres d'or, priant la cour d'envoyer une mission dans ce royaume. Or, avant que cette supplique arrivât, on avait déjà envoyé une mission; c'est sans doute que ceux-là (c'est-à-dire les gens du Sien) ne le savaient encore pas. On donna à l'envoyé une tablette en or uni pour qu'il la portât à la ceinture. L'envoyé s'en retourna immédiatement; un ordre impérial envoya une mission pour partir avec lui. Comme les gens du Sien s'entre-tuaient depuis longtemps avec les 麻里予兒 *Ma-li-yu-eul*, tous à ce moment se soumirent. Il y eut un ordre impérial disant aux gens du Sien : « Ne faites pas de mal aux Ma-li-yu-eul afin de tenir votre promesse [2]. »

VI. « La 3e année *ta-tö* (1299), au printemps, le premier mois, au premier jour qui était *kouei-wei*, les royaumes des barbares Sien, des 沒剌由 *Mo-la-yeou* [3] et du Lo-hou (Siam méridional) vinrent chacun apporter en tribut des produits du pays. On accorda au prince héritier des barbares Sien une tablette au Tigre [4] ».

VII. « C'est encore du même pays qu'il doit s'agir, continue M. Pelliot, quand il est dit que la 5e année *yuan- tcheng* (1301), le 3e mois, « au jour *meou-wou*, 馬來忽 *Ma-lai-hou* et d'autres îles de la mer envoyèrent des ambassadeurs à la Cour [5]. »

(1) *Yuan che*, k. 18, p. 4 r°. Dans *Deux itinéraires*, p, 326-328.

(2) *Yuan che*, k. 210, p. 5 v°. Dans *Deux itinéraires*, p. 242.

(3) « Les Mo-la-yeou sont, je crois, les mêmes que les Ma-li-yu-eul. » (Pelliot.)

(4) *Yuan che*, k. 20, p. 1 r°. Dans *Deux itinéraires*, p. 243.

(5) *Yuan che*, k. 20, p. 5 r°. Dan *Deux itinéraires*, p. 328.

Le sens des deux dernières phrases de l'extrait V du *Yuan che* est très net : en 1295, les Siamois sont depuis longtemps en guerre avec les Ma-li-yu-eul. Antérieurement à cette époque, ceux-ci se sont adressés à la cour de Chine pour en obtenir protection contre leurs ennemis. Sur l'intervention de l'empereur, les Siamois ont promis de vivre en paix avec les Ma-li-yu-eul; mais la promesse n'a pas été tenue et le Siam vient de les attaquer encore. Les Ma-li-yu-eul adressent donc une nouvelle demande d'assistance à la Cour chinoise, et celle-ci enjoint aux ambassadeurs siamois de 1295 «de ne plus faire de mal aux Ma-li-yu-eul, afin de tenir la promesse» de vivre en paix avec eux.

«La forme originale à laquelle il faut ramener le *Mo-lo-yeou* du temps des T'ang, et les *Mo-la-yeou* ou *Ma-li-yu-eul* de l'époque mongole, dit M. Pelliot, se restitue sans difficulté : on doit lire *Malāyu*, d'où nous avons tiré le nom même des Malais.» Et en note : «Cf. Chavannes, *Religieux éminents*, p. 37; Takakusu, *A Record*, p. XLV; Schlegel, dans *T'oung Pao*, IX, p. 288-292 (qui sépare à tort *Maliur* ou *Malaiur* de *Tānah Malāyu*); Groeneveldt, dans *T'oung Pao*, VII, p. 122; Yule, *Hobson-Jobson*, *sub verbo* Malay.» «Le *Ma-li-yu-eul* chinois, continue M. Pelliot, qui devrait se rapporter à un original *Maliur* ou *Malaiur*, n'est pas lui-même sans parallèles, puisque on trouve *Malāiur* dans certains auteurs musulmans et *Malaiur* dans Marco Polo[1].» M. Pelliot admet ainsi l'identité des Ma-li-yu-eul dont il a été question à l'occasion de l'ambassade siamoise de 1295, avec le Malāyu de Sumatra. Mais cette opinion est en contradiction avec le texte même du *Yuan che* que j'ai reproduit ; en 1295, ces Ma-li-yu-eul «s'entretuaient depuis longtemps» avec les gens du Sien, c'est-à-dire, à cette époque, avec les Siamois de l'empire de Sukhotaï. Or aucun

[1] *Deux itinéraires*, p. 329.

texte, aucune inscription ou tradition n'indique explicitement ou implicitement que les gens de Sien aient jamais fait des incursions à Sumatra. L'argument est décisif et il faut situer ces Ma-li-yu-eul ailleurs que dans la grande île indonésienne. Comme l'inscription siamoise dite de Rāma Khămhêng donne comme limites à l'empire de Sukhotaï = Sien, à la fin du XIIIe siècle : au Nord, Luang Phrabang sur le haut Mekong et, au Sud, Ligor par un peu plus de 8° Nord, sur la péninsule malaise [1], c'est au sud de Ligor qu'il faut rechercher ces Ma-li-yu-eul, c'est-à-dire en dehors des territoires effectivement soumis au Sien à cette époque.

Deux passages des *Commentaires* d'Albuquerque nous permettent de situer ces Ma-li-yu-eul. «Les navires du Siam, est-il dit au chap. XVIII du t. III, ne viennent plus à Malaca avec leurs marchandises parce que [les Siamois] ont été constamment en guerre avec les Malaios (les Malais de Malaca) [2]. »

Au chap. XXXVI du t. III, il est dit également : «Le roi [de Siam] a toujours été en guerre avec celui de Malaca; à cause de cela il ne fut pas fâché de voir [Malaca] détruit [par les Portugais] [3]. »

Les gens de Malaka sont donc des *Malayo* qui étaient «constamment en guerre» avec le Siam. Leur pays est limitrophe

(1) Cf. *Mission Pavie, Études diverses*, t. II, p. 175-193; *Deux itinéraires*, p. 240; G. Cœdès, *Documents sur la dynastie de Sukhodaya*, dans *B.É.F.E.-O.*, t. XVII, 1917, n° 2, p. 32-33. Barros (Décade III, liv. II, chap. v, p. 161-162) dit également : «Le premier [des deux États du Siam qui sont peuplés de vrais Siamois] est celui sur le territoire duquel est située la cité de Hudiá [= Ayuthia]; du côté Sud, [cet Etat] est limitrophe des terres de Malaca.»

(2) *Vide supra*, p. 425. Cet état de guerre à peu près permanent que signale l'extrait V du *Yuan che* est également constaté par le *Ming che* (*vide supra*, p. 403) et nous est ainsi attesté aux XIIIe et XVe siècles par les textes chinois. Les Portugais ont trouvé le souvenir encore vivace de ces luttes interminables entre Siamois et Malais de Malaka. Cf. également p. 464.

(3) «*Este Rey [de Sião] teve sempre guerra com o de Malaca, e por isso não lhe pezou de o ver destruido* (t. III, chap. XXXVI, p. 179).»

des possessions siamoises de la péninsule malaise. Il me paraît hors de doute que ces *Malayo* sont identiques aux *Ma-li-yu-eul* du *Yuan che* qui, à la fin du XIIIe siècle, «s'entretuaient depuis longtemps» avec les gens du Sien = Siam (1). La concordance de ces informations de sources différentes me semble décisive dans ce sens. Le passage du *Yuan che* a trait à la période antérieure à 1295; les deux extraits des *Commentaires* font, au contraire, allusion à des faits postérieurs à la fin du XIIIe siècle, à ceux que signale le *Ming che* ou d'autres encore qui n'ont pas été relevés. Les textes chinois et portugais témoignent ainsi que l'état d'hostilité entre le Siam et ses voisins Malāyu de Malaka s'est maintenu pendant des siècles, malgré l'intervention à plusieurs reprises de la cour de Chine pour le rétablissement de la paix entre les belligérants.

Le *Ma-li-yu-eul* de l'extrait V représente, comme l'a indiqué M. Pelliot, *Malāyur*. Cette forme à vibrante finale, sur laquelle je reviendrai plus loin, est isolée à côté de celle des autres extraits du Y*uan che,* mais il s'agit très vraisemblablement d'un

(1) Schlegel avait émis déjà cette opinion sans citer à l'appui de sa thèse, les deux passages ci-dessus des *Commentaires* d'Albuquerque (dans *T'oung Pao*, t. IX, p. 288-292); mais son point de vue ne fut pas admis par M. Pelliot (*Deux itinéraires*, p. 329, note 1). M. Blagden, au contraire, tient justement pour exacte l'identification des Ma-li-yu-eul de l'extrait V (*supra*, p. 85) aux Malais de la péninsule. «This entry [l'extrait V], dit-il, is quoted in Bowring's *Kingdom and people of Siam* (t. I, Londres, 1857, in-8°, p. 71) and has been discussed by the late Professor Schlegel in *T'oung Pao*. He thinks that it must refer to the Malays of the Peninsula : it does not seem likely that the Siamese could have had prolonged hostilities with Sumatra at this period. I think he is right as to that point and interpret the entry as recording the fact that when the Siamese, after asserting their supremacy over Ligor, pressed further southward into the northern parts of the Peninsula, they came into conflict with the Malays who had already at that time colonised the country. This would throw back the beginnings of regular Malay settlement in the Peninsula well into the middle of the 13th century, if not earlier, and I see no reason why that should not be so.» (*Notes on Malay History*, dans *Journal of the Straits Branch of the R. Asiat. Soc.*, n° 53, 1909, p. 161-162.)

seul et même pays. J'identifierai donc *Mou-la-yeou* (I et II), *Mou-lai-yeou* (III), *Ki-mo-la-mao* corrigé en *Mo-la-yu* (IV), *Mo-la-yeou* (VI) et *Ma-lai-hou* (VII) à *Malāyu* désignant les *Malayo* des *Commentaires* d'Albuquerque ou Malais de Malaka. Ces différentes leçons, phonétiquement égales, sont relevées à l'occasion d'événements qui se succèdent en moins d'un quart de siècle : 1281 (I et II), 1273 (III), 1294 (IV), 1295 (V), 1299 (VI) et 1301 (VII). M. Pelliot croit que les *Mo-la-yeou* de VI sont les mêmes que les *Ma-li-yu-eul*. On a la même impression pour les autres (I-IV et VII). Et cette impression devient une presque certitude quand on se rappelle qu'aucun texte de l'époque mongole ne mentionne explicitement l'existence de relations entre la cour de Chine et le Malāyu du Sud-Est de Sumatra.

LE MALĀYUR DES TEXTES ARABES.

Trois textes arabes, peut-être quatre, mentionnent un nom de pays qu'on a lu *Malāyur* :

I. « Dans le coin Sud-Est [de l'île de Djāwa = Sumatra], dit Ibn Saʿīd (1203-1288), se trouve la ville de Kalah[1], bien connue des voyageurs. Elle a donné son nom à l'excellent, malléable et moelleux [étain appelé] *kalahī*. . . . . Cette ville est située par 154°12′ de longitude. Du côté du Nord-Est se trouve la ville de Malāyur[2] qui est bien connue. C'est un lieu d'appareillage et de mouillage. Sa longitude est à peu près la même que celle de Kalah; et sa latitude, que celle de Lāmurī [qui est par 5°][3]. »

(1) كله = *Kĕrăh*, le Kra de nos cartes.

(2) Le texte a ملايُر.

(3) Dans mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 343.

II. D'après Dimaški (vers 1325), l'île (*sic*) de Kalah « contient les villes de Fančūr [= Baros, sur la côte occidentale de Sumatra], Djāwa [capitale de l'île de Djāwa = Sumatra], Malāyur[1], Lāwrī [= Sud de la péninsule malaise] et Kalā[2]. Il y a des éléphants, introduits du continent, qu'on élève et dresse pour les rois du pays[3]... ».

III. Nuwayrī (mort en 1332) situe également sur l'île de Kalah les villes de Fančūr, Malāyur[4], Lāwrī et Kalah[5].

IV. Ibn al-Wardī (vers 1340) mentionne une grande île très cultivée et fertile où se trouvent des parfums et aromates, de l'or, des éléphants blancs et des rhinocéros. Son roi est puissant et redouté[6]. Cette île est appelée هلاثى *Halāthī*, mais la leçon est certainement fautive : il faut corriger en ملايو *Malāyu*. La description de Ibn al-Wardī est vague et imprécise et peut s'appliquer aussi bien au continent qu'à Sumatra.

A la suite de Van der Lith, j'ai corrigé le هلابر *Halābar* du texte de Dimaški en ملايُر *Malāyur* et j'ai lu également ملايُر *Malāyur*, la leçon ملائر *Malāir* de Ibn Sa'īd. Cette lecture me semble maintenant tout à fait impossible. Ayant à transcrire le toponyme *Malāyur*, un Arabe n'écrira jamais ملائر qui se prononcera toujours *Malāir*, sur le modèle d'un pluriel tel que جزائر *djazā'ir*. Si la graphie des trois premiers textes devait représenter *Malāyur*, nous aurions sûrement en arabe, ملايور *Malāyūr*. De toute façon ملايُر n'est pas soutenable. Une correc-

(1) Le texte a هلابر corrigé en ملايُر.

(2) كلا = *Kĕlāh*. Cette graphie rend mieux encore le toponyme malais dont la première voyelle est atone et la seconde accentuée.

(3) Dans mes *Relations de voyages*, t. II, p. 383.

(4) ملابر.

(5) Dans mes *Relations de voyages*, t. II, p. 396.

(6) *Ibid.*, p. 417-418.

tion nouvelle devient donc nécessaire. Je propose de lire هلابر et ملابر, ملابو Malāyu. A la finale, و et ر s'écrivent fréquemment l'un pour l'autre; la correction de ملابر en ملابو ne fait donc aucune difficulté. Dimaškī et Nuwayrī situent ce Malāir-Malāyu sur l'île de Kalah, c'est-à-dire sur la péninsule malaise; Ibn Sa'īd place la même ville au nord-est de Djāwa-Sumatra où il met également Kalah «dans le coin sud-est». En suivant les textes II et III, je situerai le Malāyu sur la péninsule malaise avec les Mou-la-yeou, Mou-lai-yeou, Mo-la-yu, Ma-li-yu-eul, Mo-la-yeou et Ma-lai-hou du *Yuan che*. Ibn Sa'īd, Dimaškī, Nuwayrī et Ibn al-Wardī ont été contemporains des événements rapportés dans l'*Histoire des Yuan*.

LE MALAIUR DE MARCO POLO.

Marco Polo situe Locac à 500 milles au-delà des îles Sondur et Condur = archipel de Poulo Condor[1]. Ce *Locac*, variantes *Lochac, Locac, le chac*[2], est à lire *Lŏšak* d'après une heureuse correction de M. Tomaschek[3]. C'est le *Laṅkāçoka* de l'inscription de Tanjore de 1050, le 凌牙斯加 *Ling-ya-sseu-kia* du *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua, le *Lĕṅkasuka* du *Nāgarakrĕtāgama*, le لنج شكا *Lang-šakā* du كتاب المنهاج de Sulaymān al-Mahrī[4] (ms. 2559, fol. 69 v°, l. 5) qui est situé sur la côte orientale de la péninsule malaise par 2° de hauteur de l'étoile polaire = environ 7°43' Nord[5].

(1) Ed. Yule-Cordier, t. II, p. 276.

(2) *Ibid.*, p. 277, note 3.

(3) *Die topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Moḥīṭ*, trad. M. Bittner, avec une introduction et 30 cartes de W. Tomaschek, Vienne, in-folio, 1897, carte XXIII.

(4) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 647 et note 1, 663 et 530.

(5) Sur la situation de ce port de la côte orientale de la péninsule malaise qui a été connu dès le haut moyen âge, *vide infra*, l'appendice n° III.

Au chapitre suivant (chap. VIII du livre III), intitulé : «Of the Island called Pentam, and the city Malaiur», Marco Polo dit :

When you leave Locac [= Lõšak] and sail for 500 miles towards the south, you come to an island called PENTAM [1], a very wild place. All the wood that grows thereon consists of odoriferous trees. There is no more to say about it; so let us sail about sixty miles further between those two Islands [2]. Throughout this distance there is but four paces' depth of water, so that great ships in passing this channel have to lift their rudders, for they draw nearly as much water as that [3].

And when you have gone these 60 miles, and again about 30 more, you come to an island which forms a kingdom, and is called MALAIUR. The people have a King of their own, and a peculiar language. The city is a fine and noble one, and there is great trade carried on there. All kinds of spicery are to be found there, and all others necessaries of life [4].

[1] C'est, comme l'a indiqué Yule, l'île de Bintang de nos cartes = Bintañ. Yule ajoute : «more properly *Bentăn*», qui est à supprimer.

[2] «There is a good deal of confusion, dit Yule (*ibid.*, p. 281, note 2), in the text of this chapter. Here we have a passage spoken of between «those two «Islands», when only one island seems to have been mentioned. But I imagine the other «island» in the traveller's mind to be the continuation of the same Locac, *i. e.* the Malay Peninsula (included by him under that name), which he has coasted for 500 miles. This is confirmed by Ramusio, and the old Latin editions (as Muller's) : «beetween this kingdom of Locac and the Island of «Pentan». The passage in question is the Strait of Singapore, or as the old navigators called it, the Straits of Gobernador, having the mainland of the Peninsula and the Island of Singapore, on the one side, and the Island of Bintang and Batang on the other. The length of the strait is roughly 60 geographical miles, or a little more; and I see in a route given in the *Lettres Édifiantes* (II, p. 118) that the length of navigation is so stated : «Le détroit «de Gobernador a vingt lieues de long, et est fort difficile quand on n'y a jamais «passé.»

[3] «The Venetian *passo*, dit Yule (*ibid.*, p. 281, note 2), was 5 feet. Marco here alludes to the well-known practice with the Chinese junks of raising the rudder, for which they have a special arrangement, which is indicated in the cut at p. 248.»

[4] «There is a difficulty here, dit Yule, about the indications, carrying us, as they do, first 60 miles through the Strait, and then 30 miles further to the Island kingdom and city of Malaiur. There is also a singular variation in the

Chapter IX. Concerning the Island of Java the less. The kingdoms of Ferlec and Basma.

When you leave the Island of Pentam and sail about 100 miles you reach the Island of Java the Less [=Sumatra]. For all its name 'tis none so small but it has a compass of two thousand miles or more. Now I will tell you about this island. You see there are upon it eight kingdoms and eight crowned kings. The people are all idolaters and every kingdom has a language of its own.....[1].

Dans ce chapitre et les deux suivants (X et XI) Marco Polo donne quelques détails sur les royaumes de Ferlec = Perlak[2], Basma = Pāsè[3], le Pacem des relations portugaises; Samara = ancien État de Sumatra, sur la côte Nord-Est de l'île[4]; Dagroian, peut-être Indragiri[5]; Lambri = Lāmurī des textes

readings as to this city and island. The G. T. (texte imprimé par la *Soc. de Géographie* de Paris en 1824) has: «*Une isle qe est roiame, et s'appelle* Malanir «e l'isle Pentam». The Crusca has the same, only reading *Malavir*. Pauthier: «*Une isle qui est royaume, et a nom Maliur*». The Geog. Latin: «*Ibi invenitur* «*una insula in qua est unus rex* quem vocant Lamovich. *Civitas et insula vocantur* «Pontavich». Ramusio: «*Chiamasi la città* Malaiur, e cosi l'isola Malaiur». All this is very perplexed, and it is difficult to trace what may have been the true reading. The 30 miles beyond the straits, whether we give the direction *south-east* as in G. T. or no, will not carry us to the vicinity of any place known to have been the site of an important city. As the point of departure of the next chapter is from *Pentam* and not from Malaiur, the introduction of the latter is perhaps a digression from the route, on information derived either from hearsay or from a former voyage. But there is no information enough to decide what place is meant by Malaiur. Probabilities seem to me divided between *Palembang*, and its colony *Singhapura*. Palembang, according to the commentaries of Alboquerque, was called by the Javanese MALAYO [Yule n'a pas dû se reporter au texte portugais et a utilisé sans doute l'inexacte traduction de Crawfurd, *vide supra*, p. 419]. The list of Sumatran Kingdoms in De Barros makes TANA MALAYU the *next* to Palembang, On the whole, I incline to this interpretation.....»

(1) Ed. Yule-Cordier, t. II, p. 280-284.

(2) Cf. Mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II, *sub verbis* Barlak, Pa-la-la, Parlāk (lire *Parllāk*), Pòrola et *supra*, p. 65.

(3) *Ibid.*, s. v°.

(4) *Ibid.*, s. v° Sumṭara, Sūmūtra, Sou-mou-tou-la et *supra*, p. 66.

(5) Cf. MARSDEN, *Histoire de Sumatra*, trad. Parraud, t. II, 1788, in-8°,

arabes[1]; et Fansur = Baros sur la côte occidentale de l'île. Après sa description de Fansur, le فنصور *Fanṣūr* des textes arabes[2] = *Fančūr* représentant un nom indigène tel que *Pančur*, le voyageur vénitien ajoute :

There is no more to relate. For out of those eight kingdoms we have told you about six that lie at this side of the island [= sur la côte orientale[3]]. I shall tell you nothing about the other two kingdoms that are at the other side of the Island [= sur la côte occidentale], for the said Messer Marco Polo never was there. Howbeit we have told you about the greater part of this island of the Lesser Java : so now we will quit it, and I will tell you of a very small island[4] that is called GALENISPOLA[5].

Il ressort du texte même de Marco Polo que Malaiur n'est pas à situer à Sumatra. Dans le cas contraire, le voyageur vénitien l'aurait mentionné parmi les royaumes de la grande île indonésienne. Enfin, l'itinéraire du voyageur vénitien part à deux reprises de Pentam, c'est-à-dire de l'île de Bintaṅ : le premier voyage conduit de Bintaṅ à Malaiur, le second de Bintaṅ à Sumatra «aux huit royaumes»; ces deux routes sont ainsi nettement différenciées. Il n'est pas concevable que si Malaiur était situé à Sumatra, Marco Polo fût revenu à son point de départ pour un second itinéraire à destination de la même île.

p. 159, note : «*Dragoiam* (sic), c'est peut-être Andra-geri [= Indragiri], nom corrompu dans ces derniers temps en celui de *Draguian*».

(1) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II, s. v° *Ilāmuri-deçam*, *Lāmrī*, *Lamurī* et *supra*, p. 66.

(2) *Ibid.*, s. v° Fančur.

(3) Marco Polo situe ainsi inexactement Fansur sur la côte orientale de Sumatra. Cette erreur montre qu'il en parlait seulement par ouï-dire et que son souvenir l'a mal servi. Quand on se rappelle dans quelles conditions a été dictée sa relation de voyage à Rusticien de Pise, cette inexactitude est très excusable.

(4) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, à l'index du t. II, s. v° *Gāmis Falah*, l'île de la pointe nord-ouest de Sumatra.

(5) Ed. Yule-Cordier, t. II, p. 300.

Voici les informations que fournissent sur la navigation dans le détroit de Singapour des textes portugais des XVI[e] et XVII[e] siècles et les cartes nautiques de l'*Oriental Pilot :*

Le *Livre de pilotage* de Jean de Lisbonne contient un certain nombre d'itinéraires maritimes dont l'avant-dernier est intitulé : « Route [de Malaka] à Singapour, Bornéo et aux Moluques » et décrit ainsi le détroit de Singapour :

.....A partir de l'île de Pullo Picão [pour Pullo Piçaõ = Pulaw Pisaṅ] [(1)], la côte va dans la direction du S. E. 1/4 E. pendant 5 lieues. Toute la terre est basse. La pointe de cette terre s'appelle Tanjambuquo [= Tandjoṅ? [(2)]]. De là, on suit la côte pour atteindre le détroit de Singapour [(3)], en faisant route Est-Ouest [(4)] pendant 5 lieues.

De la pointe de Tanjambuquo au détroit de Singapour, on fait route [(5)] Est-Ouest pendant environ 3 lieues jusqu'au cap de Tamjambuquo. Dans le détroit se jettent deux rivières ; la première est petite ; l'autre, grande ; il y a des îles à leurs embouchures. Vous ne verrez ce détroit que lorsque vous y serez, parce que les deux rives sont cachées l'une par l'autre [(6)] et que l'entrée du détroit n'est que de la largeur d'une portée de *berço* [(7)]. Quand vous y entrerez, suivez toujours le milieu, ou plutôt rapprochez-vous de la rive Sud quand vous y entrerez, parce qu'il y a des écueils d'un côté et de l'autre. Au milieu du détroit, vous trouverez 6 et 7 brasses de fond : ce passage est sain. Ce détroit jusqu'à ce qu'on en soit complètement sorti, a 2 lieues de long ; il est orienté Est-Ouest et 1/4 N.-E. au S.-O [(8)]. De là, on passe entre deux montagnes qui ne sont distantes l'une de l'autre que d'un petit jet d'arbalète. Le passage à environ 1/3 de lieue de long et est orienté du N.-E. au S.-O. Dès qu'on sort du détroit, il y

(1) Petite île au nord-ouest du cap sud-occidental de la péninsule malaise (Tandjoṅ Bulus).

(2) C'est sans doute le cap appelé Tandjoṅ Bulus, l'extrême pointe sud-occidentale de la péninsule.

(3) Le texte a : *o cal de Çimquapura ;* je lis *cal = canal.*

(4) *Leste e oeste ;* on attendait : *ouest et est* puisque c'est la direction générale de la route.

(5) Le texte a : *e avera na costa,* et en note « Ou *na rota ?* » Je traduis d'après la note.

(6) *Porque mete a terra hũa por outra.*

(7) Ancienne pièce d'artillerie.

(8) *Este estreito se corre leste e oeste e a quarta de nordeste sueste* (*sic*).

a beaucoup d'eau. Hors de ce détroit, à la distance d'une portée de *berço*, il y a deux écueils, l'un d'un côté, l'autre, de l'autre. L'écueil du côté du Nord est juste en face de la sortie du détroit. Aussi ferez-vous très attention de vous rapprocher, quand vous le pourrez, du côté du Sud. Entre ces deux [écueils], il y a environ 7 et 8 brasses d'eau. Immédiatement après avoir doublé ces écueils, se trouve, au Nord, une baie où était le village de Singapour. Ce village, nous l'avons détruit..... [1].

Sur la région des détroits, Barros donne les indications suivantes :

Décade II, livre IX, chapitre III, p. 335-346.

... Ce voyage décidé, Fernand Peres [commandant en chef des forces navales, *Capitão mór do mar*] partit avec dix à douze navires... amenant avec lui le Tamungo [= *Tĕmuṅguṅ*] de Malaka qui était un des chefs Maures, un homme fidèle — ce qui lui avait fait donner par Albuquerque les fonctions de Tamungo [*vide supra*, p. 427] qui correspondent à maître de la côte. Comme il connaissait bien cette région et que Fernand Peres devait se rendre dans le détroit de Cingapura [= Singapour] qui était peu fréquenté par les navires, celui-ci s'arrangea pour que le Tamungo le conduisît là sans courir de danger. Ce détroit [de Singapour] est si étroit que dans certains endroits les vergues du navire vont s'accrocher aux branches des arbres qui sont sur la berge. En vérité, cet endroit que les indigènes appellent détroit est plutôt un bras de mer qui coupe la pointe de terre de cette région de Malaka, qu'un véritable détroit. L'autre détroit de Sabam [= Sabaṅ] qui est du côté de l'île de Sumatra, est beaucoup plus grand et, à cause de sa largeur, plus fréquenté par les navires.

Décade III, livre V, chapitre IV, p. 554.

La route à suivre en venant de l'Orient tout entier à Malaca emprunte deux chenaux que nous appelons des détroits, constitués par la côte de Malaca et l'île de Çamatra [= Sumatra]. L'un longe l'île appelée Sabam [= Sabaṅ] et l'autre, la côte de Malaca, appelée [côte] de Cingapura

[1] *Livro de Marinharia. Tratado da agulha de marear de* João de Lisboa. *Roteiros, sondas e outros conhencimentos relativos á navegação*, éd. Jacinto Ignacio de Brito Rebello, Lisbonne, 1903, in-4°, p. 268-269. Le ms. est du premier quart du XVIe siècle.

[= Singapour] du nom de cette [dernière] ville qui se trouvait anciennement en cet endroit et où s'effectuait le commerce [qu'on fait actuellement] à Malaca, comme nous l'avons déjà dit. La largeur de ces deux détroits est la même que la distance qui sépare la terre ferme de l'île de Çamatra et qui est d'environ 20 lieues. Au milieu de cet espace, s'intercalent tant d'îles, de hauts-fonds et de récifs qu'il est impossible d'y naviguer: et le long des deux côtes [de Sumatra et de la péninsule malaise] dont nous avons parlé, il ne reste que deux détroits par lesquels le courant pénètre abondamment. C'est par là que passent toutes les marchandises provenant de l'Orient de la mer de Chine et de l'Occident de la mer de l'Inde. Par le détroit appelé [détroit] de Sabam passent toutes les marchandises en provenance et a destination de Jaüa [= Java], Banda, Maluco [= les Moluques] et de toutes les îles voisines situées au Sud de l'équateur. Par le [détroit] du haut, appelé [détroit] de Cingapura passent ceux qui viennent du Nord de l'équateur, c'est-à-dire des îles du Japon, [du pays] des Lequeios [= Formose], de Luções [= Luçon], de mille autres îles et de tous les royaumes de la côte de Chine jusqu'à la pointe de Ungentana [= Hūdjoṅ Tānah = pointe méridionale de la péninsule malaise]. En certains endroits, ce [détroit] est si étroit que les antennes des voiles vont effleurer les arbres du rivage. Enfin, par ces deux détroits, on se rend dans les régions orientales [du Nord-Est et du Sud-Est] au delà de Malaca......

Le détroit de Sinquapura [= Singapura] dont nous avons déjà parlé, dit Pedro Barretto de Resende (*Livro do Estado do India Oriental*, dans *The Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque*, t. III, appendice, p. 275), et où les Hollandais vont attendre les navires portugais qui viennent de Chine, Manille, Macassa [= Makassar] et de tout l'archipel des Moluques, se divise en de nombreux chenaux, et si étroits que, dans certaines parties, les vergues des navires touchent les arbres qui sont à terre. Les courants des marées y sont extrêmement forts. Bien qu'il y ait beaucoup de fond, l'eau est si claire qu'on y voit nager les poissons.....

Godinho de Eredia qui était cosmographe-major du gouvernement de l'Inde portugaise, a dressé trois cartes des détroits qui sont annexées à son mémoire sur *Malaca, l'Inde Méridionale et le Cathay* :

D'après la carte du fol. 45 r°, le détroit de Singapour

(*Estreito Sincapura*) longeait la côte méridionale de l'île de ce nom, et le détroit de Sabañ (*Estreito : Sabam*) longeait la côte occidentale de l'île Karimon (plus exactement Kĕrimun) et passait à l'ouest des petites îles qui sont en avant et à l'ouest de l'île de Sabañ. Le passage est indiqué par un pointillé. Mêmes indications sur la carte du folio 60 v° qui est intitulée : *Discripsão chorographica do Promontorio de Vjontana* = *Hūdjoñ Tānah.*

Dans la carte du fol. 61 r°, intitulée : *Discripsão chorographica dos estreitos de Sincapura e Sabbam. Ano. 1604*, le détroit de Sabañ est identique à celui des deux cartes précédentes. Celui de Singapour, tel qu'il est précédemment indiqué, porte le nom de *Estreito Velho*, « ancien détroit ». La route avait été modifiée : on passait par *Estreito nouo*, « le nouveau détroit », qui longeait, à distance, la côte méridionale de deux îles situées au sud de celle de Singapour[1], remontait au Nord en suivant la côte occidentale de la seconde île (celle de l'Ouest); puis, rejoignait l'« ancien détroit », vers le milieu, qui longe la côte méridionale de l'île de Singapour. Le chenal est également indiqué par un double pointillé.

Sur la carte n° 45 de l'*Oriental Pilot*, intitulée : *The Straits of Sincapore with those of Durion. Sabon and Mandol*, l'entrée orientale de *Sincapore Channel* est immédiatement au nord de l'île de Bintañ et la route passe au sud des petites îles qui sont en avant de Singapour, par environ 0°50′ de latitude Nord. Cette carte marine indique 4 détroits permettant de se rendre de Malaka dans le Sud : le détroit de Durion qui est le plus à l'Est; le détroit de Sabon = Sabañ, celui de Mandol et, enfin, contre la côte de Sumatra, le détroit de Brouwers. En ce qui concerne le détroit de Singapour, la carte appelle : *The old Straits*, le détroit dont la côte septentrionale de l'île de

[1] Godinho n'en indique pas le nom, mais il s'agit sans doute de Pulo Bantam (l'île de l'Est) et de Pulo Bantam (celle de l'Ouest) de nos cartes.

Singapour constitue la rive Sud, avec le brassiage suivant, de l'Ouest à l'Est : 8, 8, 4 à la pointe Est de l'île Cobra, 6, 8 à Cobra Point, 8, 8, 8, 6 ; et 5, 6, 5, 5 pour la partie comprise entre la côte partie orientale de l'île de Singapour, « Old Johor » et « Governor's Island », cette dernière île étant au sud du détroit.

D'après le *Livre de pilotage*, le détroit de Singapour longeait la côte méridionale de l'île. Cette indication résulte de l'avant-dernière phrase où il est dit qu'à la sortie du détroit, on avait la ville de Singapour au Nord. Le texte de Barros peut être interprété dans le même sens puisque le détroit devait son nom à la ville de Singapour « qui se trouvait anciennement en cet endroit ». Pedro Barretto de Resende n'indique comme caractéristiques que le peu de largeur du chenal et la limpidité de l'eau. C'est ce que rapporte également Jean de Lisbonne du détroit au sud de Singapour qui répond à « l'ancien détroit » de Godinho de Eredia. Le « Old Straits » de l'*Oriental Pilot* passait, au contraire, au nord de l'île de Singapour. mais son brassiage est supérieur aux 20 pieds indiqués par Marco Polo. Il est vrai qu'entre la fin du XIIIe siècle et celle du XVIIIe, les fonds ont pu changer, ils ont même certainement changé. D'après l'itinéraire le plus proche du voyage de Marco Polo — celui de Jean de Lisbonne —, le voyageur vénitien a vraisemblablement indiqué une route longeant la côte méridionale de l'île de Singapour; mais ce n'est que la plus vraisemblable des conjectures que l'on peut faire en l'état de nos connaissances.

D'après Barros (Décade III, liv. V, chap. IV, p. 554), l'île de Bintam = Bintañ, la Pentam de Marco Polo, est distante de Malaca de quarante lieues ». C'est une distance supérieure aux 60 + 30 = 90 milles que le voyageur vénitien compte entre Pentam et Malaiur; mais je n'hésite cependant pas à identifier Malaiur à la région de Malaka. Le seul texte où nous retrou-

vions ce Malaiur avec certitude est le passage du *Yuan che* où il est question des Ma-li-yu-eul. Celui-ci et celui-là représentent un même toponyme : Malāyur. Mieux encore, dans l'*Histoire des Yuan* et dans la relation de voyage européenne, il en est question, à deux ou trois ans près, à la même époque. Cette complète identité phonétique et ce synchronisme sont extrêmement satisfaisants et il ne me paraît pas douteux qu'il s'agisse d'un seul et même pays. Comme je l'ai montré déjà, les Ma-li-yu-eul ne peuvent se situer que sur la péninsule malaise et dans la région de Malaka. C'est là qu'il faut situer également la ville et le royaume de Malaiur de Marco Polo. Sumatra écartée pour les raisons que j'ai déjà dites, la péninsule peut seule être en cause.

Schlegel avait rapproché, en 1898, le Malaiur de Marco Polo du Ma-li-yu-eul du *Yuan che* et proposé de les situer sur la péninsule malaise; mais à l'exception de M. Blagden[1], les savants qui ont traité ce sujet n'ont pas adopté son opinion. Dans son édition du *Marco Polo* de Yule, M. Cordier mentionne l'article de Schlegel sans commentaire[2]; M. Pelliot en tient les conclusions pour inexactes et n'admet qu'un unique Malayu-Malāyur, celui de Sumatra[3]. J'ai donc repris la question en utilisant les relations portugaises qu'on avait négligées, et le résultat de cette nouvelle enquête dans le sens précédemment indiqué, ne me semble pas contestable.

L'*r* final de *Malayur* attesté par le *Yuan che* et par Marco Polo, reste inexpliqué et je ne vois même pas de conjecture possible pour essayer d'en rendre raison. Logan, cité par Yule[4], suppose que cette implosive finale indiquerait que, au XIIIe siècle, le malais «had not yet replaced the strong naso-guttural (*sic*)

(1) *Vide supra*, p. 88, n. 1.
(2) Cf. t. II, p. 281-283.
(3) *Vide supra*, p. 86.
(4) *Marco Polo*, éd. Cordier, t. II, p. 282-283.

terminals by pure vowels»; mais la remarque appliquée à la vibrante est sans valeur.

Reste la question de la ville de Malayur, «cette belle et noble cité où on faisait un grand commerce, où on trouvait toutes sortes d'épices et tous les autres approvisionnements nécessaires à la vie»[1]. Comme l'itinéraire de Marco Polo nous conduit sur la côte occidentale de la péninsule malaise, il n'est guère possible de la situer autre part qu'à Malaka même, pour la raison que j'ai déjà dite. Les *Commentaires* d'Albuquerque rapportent, en deux passages, que les Siamois ont été «constamment en guerre avec les Malaios» de Malaka. Ce texte portugais des premières années du XVIe siècle fait allusion aux luttes séculaires entre les Malaios de Malaka et les armées siamoises dont le *Yuan che* et le *Ming che* nous parlent à plusieurs reprises, l'*Histoire des Yuan* n'indiquant pas explicitement qu'il s'agit des Ma-li-yu-eul de Malaka[2]. Vers la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe siècle, les gens de Malaka ont dû être ou se reconnaître vaincus par le Siam, puisqu'ils lui payaient tribut[3]. Mais ils purent se soustraire à ce vasselage qu'ils semblent avoir particulièrement redouté, à la différence des autres États vassaux de la péninsule, en réclamant et obtenant la protection du gouvernement chinois qui ne fut cependant pas toujours efficace. Complétés l'un par l'autre, les renseignements de source chinoise et portugaise me semblent tout à fait affirmatifs dans le sens que j'indique :

En 1281 et 1293, envoi de missions chinoises au Mou-la-yeou, Mou-lai-yeou[4]; c'est vers cette dernière date que Marco Polo se trouvait dans les détroits et eut connaissance du Malaiur;

(1) *Vide supra*, p. 92.
(2) *Vide supra*, p. 85 et 87.
(3) *Vide supra*, p. 394, 398 et 402.
(4) *Vide supra*, p. 80.

En 1293, 1299 et 1301, le Mo-la-yu, Mo-la-yeou, Ma-lai-hou envoya une ambassade en Chine[1];

En 1295, il est prescrit au Sien = Siam septentrional par un envoyé impérial de ne pas faire de mal aux Ma-li-yu-eul avec lesquels les Siamois « s'entretuaient depuis longtemps »[2];

En 1419, le roi de Malaka se rend en Chine et demande sa protection à l'empereur contre le Sien qui semble se préparer à l'attaquer[3];

En 1431, les ambassadeurs du roi de Malaka à la cour chinoise viennent encore demander protection contre une attaque que prépare le Sien contre leur pays[4];

Au début du XVIe siècle, Albuquerque rapporte que « les navires du Siam ne viennent plus à Malaka avec leurs marchandises parce que [les Siamois] ont été constamment en guerre avec les Malaios (les Malais de Malaka) » et que le roi de Siam qui « a toujours été en guerre avec celui de Malaca », ne fut pas fâché de voir la ville prise par les Portugais[5].

Du XIIIe au début du XVIe siècle, on peut ainsi poser l'équation suivante : *Mou-la-yeou* et variantes = *Ma-li-yu-eul* = *Malaiur* de Marco Polo = *Malaio* de Malaka des *Commentaires* = Malaka.

« . . . . . Quoique, dit Barros (Décade III, liv. V, chap. I, p. 509) [les indigènes de Sumatra] aient chacun une langue propre différente, presque tous parlent le malayo (*sic*) de Malaca (*quasi todos fallam Malayo de Malaca*) qui est très employé dans ces régions ». « Les habitants de Malaca, dit-il encore (Décade II, liv. IV, chap. III, p. 399), sont appelés Malaios (*sic*). . . . . »

(1) *Vide supra*, p. 84-85.

(2) *Vide supra*, p. 85.

(3) *Vide supra*, p. 403 et cf. p. 464.

(4) *Vide supra*, p. 403. Pour les « Malaios » désignant les Malais de Malaka, cf. également p. 409, 418, 425, 435, 442, 451 et 457.

(5) *Vide supra*, p. 87.

L'auteur des *Décades* différencie nettement ces Malaios du « Taná Malayo » de Sumatra et l'auteur de l'index de la réimpression de 1778, note, en effet : « Malayo (renvoyant au *Taná Malayo*). Reyno de Çamatra »; « Malayos. Moradores de Malaca » avec renvoi au passage de la décade II ci-dessus.

L'examen des textes qui ont trait à Malaka ne fournit aucune date s'imposant en toute évidence en ce qui concerne l'époque de sa fondation. Si un *terminus a quo* ne ressort pas nettement des documents qu'on vient de lire, il en résulte, cependant, que Malaka devait exister au XIIIe siècle. Un peuple ou pays tel que le Malāyu ou Malāyur du *Yuan che* qui, à cette même époque, défendait son indépendance contre le puissant empire siamois de Sukhotai, avait naturellement déjà atteint un degré élevé de civilisation. La description que fait Marco Polo de sa capitale maritime est on ne peut plus affirmative dans ce sens. On sait qu'il ne faut pas prendre à la lettre les termes de « belle et noble cité » du voyageur vénitien, qu'il a prodigués à toutes ses escales; mais le fait que Malāyur est le grand marché des épices et des approvisionnements de toutes sortes ne permet pas de douter que ce royaume malais était en pleine prospérité au XIIIe siècle; et c'est évidemment cette prospérité économique qui devait exciter les convoitises du roi de Sukhotaï, suzerain de la principauté voisine de Ligor[1]. Si Malāyur est le « marché des épices », c'est qu'il est en relations étroites avec les îles lointaines qui les produisent, notamment avec les Moluques; et ces relations économiques sont le critérium le plus sûr de la civilisation du pays qui parvient à les centraliser sur son territoire et à y attirer les commerçants étrangers de l'Est et de l'Ouest. Par sa situation géographique au croisement des routes de l'océan Indien et des mers de Chine et de l'Insulinde, la péninsule malaise est particulièrement indiquée à cet

[1] *Vide supra*, p. 87.

effet. Le rôle qu'a joué Malaka aux xve, xvie et xviie siècles en témoigne de la façon la plus probante. Dès les premières années du xve siècle, Ma Houan constate que les jonques chinoises viennent à Malaka où des entrepôts spéciaux reçoivent les marchandises qu'elles importent. L'auteur ne le dit pas expressément, mais on a le sentiment qu'il s'agit d'un trafic établi depuis longtemps. Le minerai d'étain y est apporté de l'intérieur du pays et converti en saumons d'un poids déterminé[1]. Ces deux seuls faits sont extrêmement significatifs, car ils sont la marque d'une activité commerciale et industrielle en plein développement, c'est-à-dire très éloignée dans le temps de la période où l'emporium a été fondé.

L'histoire ancienne de Malaka apparaît sous un faux jour quand on s'en tient aux informations recueillies par Albuquerque et consignées dans les *Commentaires*[2]. Nous savons par le *Ying yai cheng lan* et le *Sing tch'a cheng lan* que les dates en sont fausses[3]; mais le fond lui-même du récit n'est pas davantage à retenir. Si l'odyssée de Parameçvara de Palembañ à Singapour et de Singapour à Malaka n'a rien d'invraisemblable en soi et peut être tenue pour exacte, son établissement sur une côte déserte, à l'embouchure d'une rivière où ne se trouvent que quelques familles de marins, vivant de pêche et de piraterie, ne mérite pas la même créance. Ce n'est pas cette population misérable, augmentée de quelques vassaux amenés de Palembañ par le prince fugitif, qui aurait transformé en quelques années — si on acceptait la date de M. Blagden — un tel pays en l'État organisé et prospère qu'ont visité Ma Houan

(1) *Vide supra*, p. 395 et 397.

(2) Les quatre volumes de *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam* ne contiennent malheureusement pas les lettres du grand Albuquerque où était rapportée l'histoire de la fondation de Malaka. Nous n'en connaissons donc que la version donnée par son fils dans les *Commentaires*.

(3) *Vide supra*, p. 393-398.

et Fei Sin dans la première moitié du xve siècle. La réalité me semble tout autre : Malaka n'a été que la continuation du Malayur de Marco Polo et du *Yuan che* dont la fondation est de beaucoup antérieure à la fin du XIIIe siècle, sans qu'il soit possible d'indiquer une date précise.

Les légendes étiologiques qui prétendent nous donner l'étymologie de *Malaka*[1] et de *Malāyu*[2] sont inexactes comme toutes les explications de ce genre. Ce dernier toponyme était connu depuis longtemps à l'époque où Parameçvara ou son fils Iskandar Šāh l'aurait mis en usage, ainsi que le rapportent certaines relations portugaises[3]. Valentyn, suivant le *Sĕdjarah Malāyu*, date la fondation de Malaka de 1252 ou 1253 ; mais la date est encore trop basse pour qu'en quarante ans cette ville nouvelle pût devenir la «belle et noble cité» de Marco Polo et que ses habitants fussent en état de résister aux attaques de l'empire de Sukhotai. Le nom de Malaka ne figure pas dans la relation de Marco Polo qui ne parle que de la ville de Malāyur. *Malāyur,* c'est-à-dire *Malāyu* + *r,* est vraisemblablement le nom du pays et non celui d'une ville. On se rappelle que l'expédition javanaise envoyée à Sumatra en 1275 de notre ère, s'est rendue au Malāyu-Minaṅkabaw ; mais le *Pararaton* n'indique pas qu'elle ait débarqué à Djambi pour s'acheminer ensuite dans l'intérieur de l'île où résidait le souverain ennemi et où elle est parvenue[4]. Dans ce cas, comme dans le mémoire de Yi-tsing, le nom du pays a été donné au port par lequel on y accède. Il en est probablement ainsi de la relation de Marco Polo. Le voyageur vénitien, qui n'est pas passé par là, a désigné sous le nom de *Malāyur* le port de cet État malais de la péninsule. Son silence à l'égard de Malaka,

(1) *Vide supra*, p. 418, 436 et 445.
(2) *Vide supra*, p. 418, 436 et 457.
(3) *Ibid.*
(4) *Vide supra*, p. 402.

ne me paraît pas pouvoir être interprété comme un argument décisif contre l'existence de cette ville au XIIIe siècle. En ce qui concerne le *Yuan che*, il est question en 1281 du «royaume de Mou-la-yeou»; en 1293, du «royaume de Mou-lai-yeou»; en 1294, d'une ambassade du Mo-la-yu en Chine; en 1295, des Ma-li-yu-eul; en 1299, d'une ambassade «du royaume des barbares Mo-la-yeou», et en 1301, d'une ambassade du pays de Ma-lai-hou [1]. L'*Histoire des Yuan* désigne ces tributaires par le nom du pays; on ne peut donc s'étonner qu'il ne soit pas question de Malaka.

Le silence d'Odoric de Pordenone à l'égard de Malaka s'explique aisément par son itinéraire même. Ce religieux qui passa par le détroit, dans le premier quart du XIVe siècle, a emprunté l'itinéraire suivant : Mobar = Coromandel (chap. XVIII); Lamori = Lamuri des textes arabes, dans le Nord de Sumatra; Sumoltra = État de Sumatra sur la côte Nord-Est (chap. XX). Le chapitre suivant (chap. XXI) est consacré à l'île de Java; le chapitre XXII «au pays appelé Panten [par les uns] et Thalamasyn par les autres» voisin de Java; le chapitre XXIII, au royaume de Zampa = Čampa [2]. Odoric a longé la côte orientale de Sumatra où il a fait escale à deux reprises dans le Nord (à Lamori et Sumoltra), il est donc assez naturel qu'il ne parle pas de la côte malaise voisine où son itinéraire ne l'a pas conduit. Les relations de Marco Polo et d'Odoric, le *Yuan che* méritent assurément considération; mais l'absence d'un témoignage ne saurait constituer une preuve négative absolue.

Dans ses *Lendas da India*, Gaspar Correa dit expressément que «à l'époque où les nôtres (les Portugais) arrivèrent à Malaca, il y avait plus de sept cents ans que Malaca se trou-

[1] *Vide supra*, p. 83-85.

[2] Cf. *Cathay and the way thither*, éd. Yule-Cordier, t. II, Londres, 1913, *Hakluyt Society*, *The travels of Friar Odoric of Pordenone*, p. 141-163.

vait où il est actuellement[1] ». Ceci reporte la fondation de la ville au VIIIe siècle. Correa ne justifie son affirmation pas davantage que les auteurs des autres relations portugaises. Comme Albuquerque, Barros, Couto et Godinho de Eredia, il rapporte les renseignements qu'il a pu recueillir sur place. Seules, les sources indigènes auxquelles Valentyn a puisé nous sont parvenues ; nous possédons les textes qu'il cite et dont il usa. Des historiographes de la conquête portugaise, dont j'ai utilisé les mémoires, quatre ont vécu aux Indes : Correa, Couto, Godinho et Albuquerque. Les dates données par ces deux derniers sont fausses, au témoignage de deux relations chinoises[2]. Restent Correa et Couto. D'après celui-ci, Malaka aurait été fondé dans la première moitié du XIVe siècle ; d'après celui-là, au VIIIe. La première de ces deux dates me semble trop basse parce que je ne sépare pas Malaka du Malāyur de Marco Polo et du *Yuan che*. La seconde est-elle possible ?

La péninsule malaise a été colonisée à très haute époque par des marins et des commerçants venus de l'Inde. C'était la route de la navigation côtière qui, des détroits, s'est étendue de très bonne heure jusqu'à Java, dans le Sud-Est, et, dans le Nord-Est, jusqu'au Cambodge et au Čampa. En 132 de notre ère, le roi de 葉 調 *Ye-tiao* = Yavadvīpa = Java[3] s'appelait 調 便 *Tiao-pien*, c'est-à-dire Devavarman : c'était un souverain hindouisé. La date de l'hindouisation de notre Indochine est généralement fixée au Ier siècle de notre ère. Pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici et qu'on trouvera développées dans le tome III de mes *Relations de voyages et textes géographiques*, cette date me semble trop basse de trois ou

(1) *Vide supra*, p. 439.
(2) *Vide supra*, p. 473.
(3) Cf. mon article *Ye-tiao, Sseu-tiao et Java*, dans *Journ. Asiat.*, XIe série, t. VIII, 1916, p. 521 et 530, note 2.

quatre cents ans[1]. De toute façon, la péninsule malaise par où devaient passer les commerçants et marins de l'Inde, a été colonisée plusieurs siècle avant la date indiquée par Correa[2]. La fondation de Malaka au VIIIe siècle n'a donc rien d'invraisemblable en soi. Le nom même de la ville est d'origine sanskrite : malais *malāka*, « mirobolan », n'est pas autre chose que la forme indonésienne (cf. javanais *malaka*, battak *malakah*) du sanskrit *amlākā* avec le même sens[3]. Dans l'Inde transgangétique comme dans l'Inde propre, plusieurs toponymes sont empruntés à la flore indigène. A côté de Malaka, on peut citer l'exemple du célèbre empire de Madjapahit = « *madja* amer » ou *Aegle marmelos*[4]. C'est sans doute aussi au *Michelia champaca*, l'odorante fleur jaunâtre, que le Čampa de l'Inde et de l'Indochine orientale[5] doit son nom. En ce qui concerne Malaka, il est vraisemblable que ce nom sanskrito-malais a été donné à la ville nouvelle par des étrangers venus de l'Inde qui auraient été les fondateurs de cet emporium pour le commerce transocéanique.

Les itinéraires des plus anciens textes géographiques arabes

[1] Dans son *Cambodge*, III : *Le groupe d'Angkor et l'histoire*, Paris, 1904, in-8°, M. Aymonier fait remonter beaucoup plus haut la date de l'hindouisation de l'Inde transgangétique (p. 348 et 350), quelque « huit ou dix siècles » avant notre ère. M. Pelliot a justement fait remarquer (*Deux itinéraires*, p. 394) que, « à l'appui de cette correction de quelque mille ans aux dates généralement admises, l'auteur du *Cambodge* n'apporte pas un semblant de preuve, pas une ombre d'argument ». La correction que je proposerai à mon tour est tout à fait indépendante de celle de M. Aymonier.

[2] *Vide supra*, p. 429, n. 1, pour les anciennes inscriptions sanskrites de la péninsule malaise, dont l'une remonte à 400 de notre ère.

[3] Cf. *Hobson-Jobson*, s. v° *Myrobalan.*

[4] Cf. mon article *Ye-tiao, Sseu-tiao et Java*, dans *Journ. Asiat.*, XIe série, t. VIII, 1916, p. 523-524 et 530-532.

[5] On pourrait en citer de très nombreux exemples, mais le fait est si connu qu'il n'y a pas lieu d'y insister. Dans une courte liste publiée par M. H. T. Haughton, intitulée *Notes on names of Places in the Island of Singapore and its Vicinity* (*Journal of the Straits Branch of R. A. Soc.*, n° 50, p. 76-82), on en compte dix-neuf.

ne mentionnent pas Malaka. Les marins musulmans faisaient route de l'île Langabālus = Nicobar à Kilah ou Kalah = Kéráh, le Kra de nos cartes, sur la côte occidentale de l'isthme de ce nom [1].

Kilah ou Kalah était une importante escale d'où on se rendait ensuite soit à *Bālus = Baros* [2], *le port fameux du camphre*, sur la côte occidentale de Sumatra; soit à l'île de Tiyūma [3], le Tioman de nos cartes, sur la côte sud-orientale de la péninsule, en passant par les détroits, pour faire route à destination du Khmèr, du Čampa et de la Chine [4]. Kilah ou Kalah semble avoir été l'emporium exclusif des marins et commerçants musulmans qui n'en mentionnent pas d'autre sur cette côte. Les pèlerins chinois qui se rendaient de Chine en Inde ou d'Inde en Chine, à la fin du VIIe siècle, faisaient, au contraire, escale à 羯茶 *Kie-tch'a* = Kĕdah [5]. A la fin du VIIIe siècle, Kia Tan, dans son itinéraire maritime de Canton au golfe Persique [6], indique deux escales «sur la côte septentrionale du détroit [de Malaka]» : 箇羅 *Ko-lo* = Kĕráh, le Kalah des géographes arabes; et à l'ouest (lire : au nord [7]) de celui-ci : 哥谷羅 *Ko-kou-lo* = Kāḳula du *Livre des Merveilles de l'Inde* qui n'est pas identifié, mais qui était situé à «vingt et quelques *zām* [8]» = 60 à 70 heures «de navigation

(1) *Vide supra*, p. 401, n. 3. Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques* a l'index du t. II, s. v° *Kalah, Kilah* et *Langabālūs*.

(2) *Ibid.*, s. v° *Balūs*.

(3) *Ibid.*, sub verbo.

(4) Cf. notamment les itinéraires de Ibn Khordādzbeh, Sulaymān et Ibn al-Faḳih, dans mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 26-27, 30, 39-40, 57-58.

(5) *Apud* Éd. Chavannes, *Religieux éminents*, dans mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 632 et suiv.

(6) *Apud* Pelliot, *Deux itinéraires*, dans mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 640-644.

(7) Kia Tan a évidemment orienté la péninsule malaise du Nord-Ouest au Sud-Est, au lieu du Nord au Sud.

(8) Un *zām* = 3 heures de route. «Pour la navigation, disent les *Commen-*

pénible en canot à voile », d'une des îles Andamān[1]. Au XIVe siècle, le *Nāgarakrĕtāgama* mentionne dans le sud et sur la côte occidentale de la péninsule : Tumasik = Singapour ou *Djohor*[2]; *Kèlaṅ, inexactement orthographié Klaṅ ou Klang* sur *nos cartes; Saṅ hyaṅ hūdjoṅ* = *cap Rachado, Kĕḍa* = Kĕdah[3]. Malaka est ignoré du poète javanais. M. Blagden remarque que l'auteur du *Nāgarakrĕtāgama* n'aurait pas manqué de citer cette ville, si elle avait existé en 1365[4]. Je conviens que cette lacune n'est pas négligeable; mais le poème kawi ne cite pas davantage le Malayur de Marco Polo et du *Yuan che* qui nous est cependant attesté au XIIIe siècle.

Le *Nāgarakrĕtāgama*, les textes arabes à l'exception des ouvrages de Ibn Sa'īd, Dimašḳī, Nuwayrī et peut-être de Ibn al-Wardī[5]; la relation d'Odoric de Pordenone ne font donc

taires d'Albuquerque (*Commentarios*, t. IV, p. 34), les Maures divisent la mer Rouge en trois parties sur les bases suivantes : la largeur de la mer Rouge est de 12 *gemmas*, qui équivalent à 3 *sangraduras*... » La *sangradura* = 24 heures de navigation (cf. Jal, *Glossaire nautique*, Paris, 1848, in-4°, s. v° *sangradura, sangladura, singladura, singlage*). *Gemmas*, que n'a pas reconnu Gray Birch dans sa traduction des *Commentaires*, est la forme portugaise de l'arabe زام *zām*. Dans son كتاب سرح تحفة الفحول « Livre du commentaire [sur l'ouvrage appelé] *Tuḥfat al-fuḥūl* », Sulaymān al-Mahrī dit (ms. 2559, fol. 165 v°, l. 13 et suiv. : الزام علي قسمين عرفي واصطلاحي اقول الزام ينقسم قسمين احدها الزام العرفي وهو المعروف عند العامه بربع النهار والليل وهو ثلث ساعات زمانيه « Il y a deux sortes de *zam*, le *'urfī* et l'*iṣṭilaḥī*. Je dis qu'il y a deux sortes de *zam*. L'une d'elles est le *zam 'urfī*. C'est celui qui est connu de tout le monde comme [désignant] un quart du jour et de la nuit. Il a une durée de trois heures de temps. » Au fol. 5 v°, l. 13 et suiv., du même manuscrit, Sulayman dit encore : « Chapitre IV, traitant des *zam*. Les *zam* sont de deux sortes : le *urfī* et le *iṣṭilaḥī*. فالعرفي هو قطع جزء من ثمانية احزآء من مسافة يوم وليلة, le *'urfī* est l'une des huit divisions de la durée du jour et de la nuit. »

[1] Trad. Marcel Devic, texte arabe et notes par P. A. Van der Lith, Leyde, 1883-1886, in-4°, p. 69; et mes *Relations de voyages*, t. II, p. 581.

[2] *Vide supra*, p. 463, n. 1.

[3] Cf. mes *Relations de voyages*, t. II, p. 662-663.

[4] *Notes on Malay History*, dans *Journal of the Straits Branch of the R.A.S.*, n° 53, 1909, p. 152-153.

[5] *Vide supra*, p. 90.

mention ni de Malaka, ni du Malāyu ou Malāyur de la péninsule malaise; mais ce silence ne constitue pas une preuve décisive que Malaka n'existait pas de leur temps : le Malāyu ou Malāyur du XIIIe siècle leur fut également inconnu et son existence est cependant certaine à cette époque.

En dernière analyse, les dates indiquées par Albuquerque et Godinho de Eredia, 1411 et 1420, pour la fondation de Malaka, sont nettement infirmées par le *Ying yai cheng lan*, le *Sing tch'a cheng lan* et le *Ming che*[1]. Le *Malaiur* de Marco Polo; le *Mou-la-yeou* et ses variantes, le *Ma-li-yu-eul* du *Yuan che* sont identiques au *Malayo* de Malaka des textes portugais, ce qui infirme également la date rapportée par Couto (XIVe siècle). La ville ou l'état de Malāyu-Malayur-Malaka, organisé et prospère, emporium achalandé, en relation avec la cour de Chine vers la fin du XIIIe siècle, ne pouvait pas être alors de fondation récente, ni relativement proche. Ceci infirme encore les dates rapportées par Valentyn (1252 ou 1253) et Barros (première moitié du XIIIe siècle). Par éliminations successives, on en arrive à la date de Gaspar Correa : le VIIIe siècle, qui paraît ainsi la seule possible. Cette conclusion bouleverse toutes les données admises, non seulement sur la date de la fondation de Malaka, mais sur celle de la ou des migrations malaises à la péninsule. On admet généralement qu'elles ont eu lieu à relativement basse époque et que ces immigrants venaient du Minañkabaw, c'est-à-dire du Malayu de Sumatra. Nos informations sur l'histoire ancienne des Indonésiens occidentaux sont trop lacunaires pour formuler dès maintenant une opinion justifiée à cet égard. Il est possible que le Malāyu de Sumatra soit non pas le pays d'origine des Malais[2], mais le pays d'où sont venus les Malāyu sumatranais qui auraient colonisé la péninsule; mais il est non moins possible que, comme

(1) *Vide supra*, p. 472-473.
(2) *Vide supra*, p. 481 et *infra* p. 123.

on l'indiquait à Marsden[1], des Malāyu de la péninsule aient émigré à Sumatra où ils auraient fondé le futur Empire de Minañkabaw. Les deux points de vue sont théoriquement soutenables, les arguments décisifs faisant défaut dans les deux cas. En fait, nous en sommes réduits à de simples conjectures. Je ne m'aventurerai donc pas à prendre actuellement parti pour l'une ou l'autre de ces thèses. Il est quelques faits historiques qui doivent nous rendre prudents en pareille matière. En 132 de notre ère, une dynastie hindouisée régnait à Java[2]. Vers cette même époque, et peut-être plus tôt encore, des Indonésiens occidentaux hindouisés sont allés coloniser Madagascar. Ce dernier fait est, à mon sens, l'un des événements les plus importants de l'histoire ancienne de l'Inde transgangétique. Quelles qu'aient été les raisons de cette migration à travers l'océan Indien tout entier, elle implique nécessairement une civilisation avancée chez les marins de cette extraordinaire odyssée, et à peine nous habituons-nous à concevoir la réalisation d'un voyage aussi inattendu, accompli aux environs de notre ère. La traversée de l'océan Indien de la pointe d'Atchin à la côte orientale de Madagascar représente à peu près 3,000 milles de route en ligne droite. Si, comme il est très vraisemblable, les marins indonésiens ont suivi l'itinéraire : pointe d'Atchin, Nicobar, Ceylan, côte occidentale de l'Inde, Arabie méridionale, cap Guardafui, côte orientale d'Afrique, îles Comores et Madagascar, la distance à parcourir est au moins doublée, et c'est alors de 6,000 à 8,000 milles qu'il s'agit, c'est-à-dire de 11,000 à 15,000 kilomètres. Le fait, en lui-même, est indéniable, et il fut fertile en conséquences, car Madagascar était alors peuplé de nègres bantous dont le type somatique, culturel et linguistique a été profondément modifié

(1) *Vide supra*, p. 74.
(2) *Vide supra*, p. 107.

par cette migration d'Indonésiens hindouisés[1]. Ces orientaux immigrés dans une île lointaine de l'océan Indien occidental, disposaient évidemment de moyens matériels perfectionnés pour avoir réalisé une si merveilleuse entreprise vers les débuts de notre ère. S'ils ont pu atteindre Madagascar, la traversée de Sumatra à la péninsule malaise pouvait aisément s'effectuer dans un sens ou dans l'autre, à très haute époque. En fait, l'activité maritime des peuples de l'océan Indien et des mers de Chine est extrêmement ancienne. Les témoignages que j'en ai recueillis et que j'utiliserai prochainement me semblent tout à fait décisifs[2]. « Les Javanais, dit Couto, sont tous des hommes très exercés dans l'art de la navigation, au point qu'ils prétendent être les plus anciens navigateurs. Plusieurs. cependant, attribuent l'honneur [de sa découverte] aux Chinois et affirment que les Javanais l'ont apprise d'eux. Mais il est certain (*mas he certo*) que ceux-ci (les Javanais) ont autrefois navigué jusqu'au cap de Bonne-Espérance et qu'ils ont été en communication avec l'île de Saint-Laurent [=Madagascar] où se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés (*ajavados*) qui disent descendre d'eux (des Javanais)[3]. » M. Pelliot nous

(1) Sur cette migration d'Indonésiens occidentaux hindouisés, cf. mes précédents travaux : *L'origine africaine des Malgaches*, dans *Journ. As.*, mai-juin 1908, p. 493 et suiv.; *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris. 1909, in-8°, p. 315-326; *Les voyages des Javanais à Madagascar*, dans *Journ. As.*, mars-avril 1910, p. 281-330 et *supra*, p. 76.

(2) J'en ai fait part à la Société Asiatique dans sa séance mensuelle du 11 janvier 1918. Cf. ma note à ce sujet : *Une carte javanaise du XVe siècle*, *infra*, p. 150 et suiv.

(3) Décade IV, liv. III, chap. I, p. 169. « ... une jonque, dit encore Barros (décade II, liv. VI, chap. VII, p. 108-109), entièrement armée avec des Javanais parmi lesquels se trouvaient beaucoup de charpentiers, calfats et d'ouvriers mécaniciens, que Alphonse d'Albuquerque tenait en grande estime, car ces Javanais sont remarquables [pour tout ce qui touche] à ce métier de marin (*grandes homens deste mister do mar*, litt. de grands hommes de ce métier de la mer). » Le même auteur dit plus loin (Décade II, liv, IX, chap. IV, p. 354-355) que, à bord de la flotte javanaise armée pour aller attaquer

a récemment révélé une relation de voyages d'eunuques impériaux dans l'océan Indien et de prétendus feudataires de cette région, effectués en 140-86 avant notre ère, sous le règne de l'empereur Wou. Des «envoyés interprètes des Han» remplirent la même mission dans la période *yuan-che* de l'empereur P'ing (1-6 de notre ère)[1]. Le «Fils du Ciel», qu'on croit généralement figé dans une pose hiératique au fond de son palais impérial, indifférent à l'activité extérieure, hostile aux nouveautés et plein de mépris pour les Barbares, pratiquait une habile politique économique il y a quelque vingt siècles, par ses envoyés officiels en pays lointains. Le jargon protocolaire auquel étaient tenus les historiens officiels ne doit pas nous donner le change sur les ambassades des pseudo-tributaires de la cour de Chine. Tous ces étrangers, nous dit-on, étaient attirés par les vertus de l'empereur et s'empressaient à lui rendre hommage. En réalité, les Barbares flattaient de leur mieux l'orgueil impérial pour en obtenir de riches présents, et les Chinois n'étaient pas sans tirer un parti rémunérateur de ces relations nouvelles. Dans son *Wen hien t'ong k'ao*, Ma Touan-lin a bien vu le mobile qui poussait tant d'étrangers à se rendre à la cour[2], mais il a omis de marquer que ses compatriotes mettaient ces ambassades à profit pour développer leur propre industrie et commerce.

En ne mentionnant que les Javanais et les Chinois comme

Malaka en 1513, se trouvaient environ 12,000 hommes, «avec une importante artillerie fabriquée à Java. Car, ajoute-t-il, [les Javanais] sont d'excellents fondeurs (*grandes homens de fundição*) et [de très bons ouvriers] pour travailler le fer et d'autres [métaux, industries] qu'ils ont apprises de l'Inde (*que houveram da India*).»

(1) Dans le Bulletin critique du *T'oung Pao*, t. XIII, 1912, p. 457-459, à propos de la traduction du *Tchou fan tche* de Tchao Jou-koua par MM. Hirth et Rockhill.

(2) *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine. Méridionaux*, trad. d'Hervey de Saint-Denys, Genève, 1883, in-4°, p. 453, dans la notice sur le 干陁利 *Kan-to-li*.

navigateurs d'ancienne date, Couto a omis de citer les Hindous. L'Inde a été et est restée le pays de la spéculation métaphysique par excellence: sa rêverie millénaire dure encore. Notre logique occidentale ne comprend pas ou comprend mal que le rêve et l'action puissent aller de pair. C'est cependant ce qu'enseigne l'histoire ancienne de l'Inde dont la littérature sanskrite n'est pas l'unique contribution au développement de l'humanité. A côté et en dehors de ses philosophes, l'Inde a eu de tout temps des marins expérimentés et des commerçants aventureux qui ont porté au loin sa civilisation, ses mœurs et ses coutumes et qui, dès avant notre ère, ont colonisé l'Extrême-Orient occidental : du golfe du Bengale au Čampa, d'une part, et à Java, de l'autre; puis, d'île en île, jusqu'aux Moluques. C'est sur ces bases nouvelles qu'il faut reprendre l'étude des relations transocéaniques, de la côte orientale d'Afrique en Indonésie et en Chine [1].

LES MA-LIEOU DES HAN.

L'interprétation de *Malāyu* par «fugitif, exilé, banni» n'est pas seulement rapportée par le fils d'Albuquerque, Barros et Couto; Raffles rend également *Si Malāyu*, par «l'errant, le vagabond [2] ». Ce dernier témoignage est décisif, et nous devons tenir cette interprétation pour exacte; je veux dire que telle était bien l'explication donnée par les indigènes.

Le *Lin-yi ki* ou *Notes sur le Lin-yi* = Čampa qui fut rédigé à la fin du ve siècle [3], dit : «A la 19e année *kien-wou* [= 43 de notre ère], [le général chinois] Ma Yuan [qui avait été envoyé

[1] Cf. les conclusions parallèles de l'article de M. Sylvain Lévi : *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa* (*Journal Asiatique*, XIe série, t. XI, janvier-février 1918, p. 4-162).

[2] *History of Java*, t. II, p. 90.

[3] Extrait conservé par le *Chouei king tchou* (éd. du Wou-ying tien).

pour réduire des tributaires révoltés] ficha en terre deux colonnes de cuivre à la frontière méridionale du 象林 *Siang-lin* [= *Lin de Siang ou Lin des Éléphants*] [1] afin de séparer la limite méridionale (du territoire) des Han du pays de 西屠 *Si-t'ou*. Les indigènes qui y habitèrent par la suite s'appelèrent « 馬流 *Ma-lieou* de la classe des hommes transportés par Ma Yuan », et les générations s'y nomment « descendants des Chinois » (fils et petits-fils de Han 漢子孫) [2]. »

Le *Wen hien t'ong k'ao* fournit des renseignements identiques dans la notice sur le Lin-yi = Čampa : « [Après avoir élevé deux colonnes de cuivre au sud du Lin-yi, pour marquer les confins de l'empire des Han] Ma Yuan, en reprenant la route du Nord, avait laissé derrière lui dix familles, au lieu marqué par les colonnes de cuivre. Ces dix familles, à l'époque des Souei (518-617), s'étaient multipliées et dépassaient le nombre de trois cents; toutes portaient le nom de 馬 *Ma* [3]. Les hommes qui les composaient, étant considérés par les indigènes comme des étrangers expatriés, avaient reçu d'eux le surnom de 馬留人 *Ma-lieou-jen* [4]. Les colonnes de cuivre furent détruites, mais les Ma-lieou conservèrent le souvenir de la place qu'elles occupaient, et les chroniques du royaume de Lin-yi rapportent à cet égard la tradition que voici [5] : « Le lieu où Ma Yuan éleva deux colonnes de cuivre était aux frontières méridionales du Siang-lin; elles fixèrent la limite de démar-

[1] Le Siang-lin était la commanderie méridionale du Je-nan des Han, située aux environs du cap Varella. Cf. article critique de M. L. Aurousseau, dans *B. É. F. E.-O.*, t. XIV, 1914, n° 9, p. 26.

[2] Trad. de M. L. Aurousseau, dans *B. É. F. E.-O.*, t. XIV, 1914, n° 9, p. 15.

[3] En souvenir de Ma Yuan.

[4] Litt. les gens (*jen*) appelés *Ma-lieou*. « Ici, dit en note d'Hervey de Saint-Denys, le texte indiquerait bien que les soldats de Ma Yuan avaient pris simplement le nom de *Ma* auquel les indigènes ajoutèrent le complément *lieou-jen*, dans le sens d'*émigrés*. »

[5] *Vide supra* l'extrait du *Lin-yi ki*.

cation entre les possessions des Han et le territoire des barbares Si-t'ou[1]. Les colonnes étaient placées sur une montagne ayant dix *li* de tour, dont l'un des versants est escarpé[2]. Cette montagne fait partie d'une chaîne rocheuse qui se prolonge au loin vers l'occident et qui, du côté de l'orient, s'étend jusqu'à la mer... [3]. »

Dans la notice sur le 充 州 *Tchong-tcheou*, le *Wen hien t'ong ka'o* dit également : « Le *San kouo tche* ne fait pas mention de ces garde-frontières, mais les historiens des T'ang parlent des barbares appelés 西 屠 *Si-t'ou*[4], dont les ancêtres auraient été des soldats de Ma Yuan, lesquels seraient demeurés là où ils avaient été postés et seraient arrivés à former, au temps des Souei (518-617), trois cents familles, de dix seulement qu'ils comptaient à l'origine. Tous portaient le nom de 馬 *Ma*, auxquels ils avaient joint le surnom de 留 *Lieou*[5]. Ils habitaient aux frontières fixées par les T'ang entre le territoire de l'Empire et celui du pays de Lin-yi... [6]. »

Malāyu, ou plus exactement, en malais, ملايو *mĕlāyu*, serait, d'après les textes portugais, un mot javanais signifiant « fugitif, exilé, banni ». C'est également l'interprétation qu'on en donnait au temps de Raffles. Le javanais, autant que je sache, ne connaît pas un tel mot. Le seul qu'on pourrait rapprocher de *Malāyu* est javanais ṅoko *lumayu*, « courir », qui semble être un thème à infixe : **layu* + infixe *um*. **Layu*, « action de

(1) Le texte a 西 夷 屠 *Si-t'ou-yi* que d'Hervey a transcrit *Si-tou-y*, sans traduire le dernier caractère.

(2) Le cap Varella.

(3) *Ethnographie des peuples étrangers à la Chine. Méridionaux*, trad. d'Hervey de Saint-Denys, Genève, 1883, in-4°, p. 418-419.

(4) *Vide supra*, note 1.

(5) « Ce caractère signifie *laisser* [= ne pas emporter]. Sans entendre qu'ils aient pris pour nom de famille celui de leur général, on peut comprendre qu'ils se soient appelés, en deux mots, *Ma-lieou*, laissés par Ma Yuan.» (D'Hervey.)

(6) *Méridionaux*, *loc. cit.*, p. 97-98.

courir», augmenté du préfixe verbal *mĕ* : **mĕlayu*, signifierait «courir». On serait ensuite passé de «courir» à «fuir, être exilé, banni»; et il est possible que ce soit par un tel jeu de mots que le malais *Mĕlāyu* ait pu passer pour un emprunt javanais. En fait, ces deux homophones n'ont rien de commun; je cherche seulement à expliquer comment a pu prendre naissance cette étymologie populaire, et cette interprétation — la seule que j'aie trouvée — me semble vraisemblable [1].

D'après le *Lin-yi ki* et le *Wen hien t'ong ka'o*, les Ma-lieou du Siang-lin des Han, c'est-à-dire du Čampa méridional, sont considérés par les auteurs de ces textes comme les descendants des garnisaires laissés par le général chinois Ma Yuan en cet endroit, en 43 de notre ère. Ce nom est écrit 馬流 dans le *Lin-yi ki;* 馬留 dans Ma Touan-lin. Le *lieou* de la seconde leçon a, en chinois, le sens de «laisser derrière» (cf. Giles, n° 7254); d'où *Ma lieou* peut signifier «[gens] laissés derrière par Ma Yuan [dans le pays que le général chinois venait de quitter]». Le *lieou* de la première leçon a les sens de «couler comme de l'eau; se répandre dehors; circuler; aller çà et là» (cf. Giles, n° 7248). 馬留 *Ma lieou* a ainsi le sens de «[gens] qui se sont répandus au dehors [de la Chine y ayant été laissés par le général] Ma Yuan». A peine est-il besoin de dire qu'il s'agit encore d'une étymologie populaire. S'il était vrai que Ma Yuan ait laissé, en 43 de notre ère, dix familles dans la partie méridionale du Siang-lin, il est extrêmement vraisemblable qu'elles se seraient mêlées à la population au milieu de laquelle elles vivaient et que, sous les Souei, au VIe siècle, la fusion avec les anciens Čams aurait été complète. Il nous faut donc une explication plus satisfaisante.

Le sens des deux graphies de *Ma lieou* est très proche de

(1) *Vide supra*, p. 457, une interprétation à peu près identique par le malais *lādju*.

celui que donnent à *Malāyu* les relations portugaises. Dans le second cas, les Malāyu sont des errants, des fugitifs, des bannis; dans le premier, ils ont été laissés comme garnisaires en pays étranger. L'accord des textes chinois des ve et xive siècles et des relations portugaises des xvie et xviie siècles est tout à fait remarquable. C'est que Chinois et Portugais ont enregistré indépendamment les uns des autres une même tradition populaire. La conclusion qui me semble s'imposer, c'est que *Ma lieou* est la transcription d'un nom de peuple, qui recouvre *Malāyu.* Phonétiquement, le rapprochement de malais *Malāyu* ou *Mĕlāyu* du chinois 馬流, 馬留 *Ma lieou* ne fait pas difficulté. Au point de vue sémantique, les deux caractères *lieou* rappellent l'interprétation par le javanais de la légende étiologique recueillie par Albuquerque, Barros, Couto, Valentyn et Raffles. L'accord est ainsi complet entre ces informations de dates et de sources différentes.

A ce rapprochement, on pourrait opposer que d'autres textes chinois ont transcrit autrement le nom des Malāyu. Le *Tsö fou yuan kouei* a *Mo-lo-yeou,* à propos d'une ambassade de 644 ou 645 [1]; Yi-tsing écrit *Mo-lo-yu* [2]: le *Yuan che* a *Ma-la-yeou, Mou-lai-yeou, Mo-la-yu, Mo-la-yeou, Ma-lai-hou* [3]; c'est-à-dire trois caractères correspondant à chacune des trois syllabes du thème malais. Mais l'objection n'est pas décisive : le groupe dissyllabique étranger *-lāyu* peut très bien avoir été rendu en chinois par le seul caractère *lieou* qui en est voisin.

Si cette interprétation nouvelle de *Ma lieou* est exacte, il existait au début de notre ère un groupement malais important dans la région du cap Varella. Le fait que cette information nous est fournie par le *Lin-yi ki* ou *Notes sur le Lin-yi* est une garantie d'authenticité puisque l'ouvrage en question traite

(1) *Vide supra*, p. 477.
(2) *Vide supra*, p. 477.
(3) *Vide supra*, p. 83-85.

de l'ancien Čampa dont le Siang-lin des Han était la commanderie méridionale.

Kern conclut ainsi son article : *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken* [1] : « Dès maintenant, nous pouvons affirmer que les Malais et les Atchinais *ne sont pas aborigènes* (*sic*) de Sumatra. Leurs plus anciens habitats étaient situés plus au Nord, sur la péninsule de Malaka, car le mot pour désigner le Sud est [en malais سلاتن] *sĕlātan,* proprement : pays du détroit. Cette expression serait impossible si leur première patrie ne s'était pas étendue au nord du détroit. On peut imaginer que, plus anciennement encore, les Malais sont passés d'une île ou de l'autre — de Bornéo, par exemple — sur le continent. Admettons-le pour un instant. Nous devons en conclure en même temps que les Čams et d'autres peuples malayo-polynésiens de l'Inde transgangétique sont originaires de cette île. Dans cette hypothèse, considérée en soi, il n'y rien d'invraisemblable. Il y a, cependant une circonstance qui, à mon avis, fait pencher la balance en faveur de l'opinion opposée. C'est une habitude particulièrement répandue dans la famille malayo-polynésienne, d'indiquer l'une des aires de vent par le côté de la mer, et de désigner la direction opposée par l'intérieur du pays, la montagne. Cette habitude est si profondément enracinée qu'on doit en chercher l'origine dans la période ancienne où la famille malayo-polynésienne ne formait qu'un seul peuple, bien qu'il fût partagé en nombre de branches. Il semble plus naturel qu'une telle expression soit employée dans un pays de côtes qui s'étend sur une relativement grande étendue d'un côté, le long de la mer, que sur une île baignée par la mer dans toutes les directions. Il est vrai qu'une grande île comme Bornéo,

[1] *Données linguistiques pour déterminer le pays d'origine des peuples malayo-polynésiens.*

par exemple, pour un peuple qui n'en occupe pas tout le territoire, ne doit pas, en réalité, être autre chose qu'un continent; et on peut se demander si *Bornéo* ne peut pas être considéré comme le pays d'origine présumé des Malayo-polynésiens. Contre une telle conjecture, on peut élever cet argument, à savoir qu'il est alors inexplicable qu'un territoire si grand et nullement stérile, soit resté si peu peuplé. Autant que je voie, on ne découvre pas la cause pour laquelle le peuple initial n'a pas pris possession de cet immense territoire et n'en a pas tiré profit, avant d'émigrer en si grande masse pour conquérir d'autres résidences. A cela on peut dire qu'une certaine poussée devait venir de l'extérieur. Le plus simple est de supposer que le peuple [malayo-polynésien] initial fut graduellement repoussé dans la lutte contre des peuples étrangers puissants et qu'il perdit du terrain. Il faut, en outre, remarquer que dans les langues étrangères de l'Inde transgangétique : le cambodgien, l'annamite, le siamois, tant de mots malayo-polynésiens ont été incorporés; beaucoup plus que ne l'explique l'état actuel des peuples malayo-polynésiens du continent. On arrive ainsi à cette conclusion dernière : l'ancien habitat de la race qui s'est développée postérieurement sur un territoire insulaire si étendu était vraisemblablement situé au Čampa, en Cochinchine, au Cambodge et dans les pays frontières en bordure de la mer [1]. »

Ibn Saʿīd, qui vivait au XIIIe siècle [2], rapporte ce qui suit : « Les Ḳomr [africains] qui donnent leur nom à la montagne [de ce nom] sont les frères des Chinois [3]... Cette ville [de Ḳomoriyya, capitale de l'île de Ḳomr [4]] tire son nom des

(1) Cet article a été publié en 1889 et réimprimé dans H. KERN, *Verspreide geschriften* réunies sous sa direction, t. VI, La Haye, 1917, p. 119-120.

(2) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 316.

(3) *Ibid.*, p. 321.

(4)

Ḳomr qui descendent de ʿĀmūr, fils de Japhet. Les Chinois leur sont apparentés par ʿĀmūr [1]. [Les Ḳomr] habitaient avec les Chinois dans les régions orientales de la terre. La discorde s'étant mise entre eux, les Chinois les chassèrent vers les îles et ils y restèrent [dans ces îles] un certain temps. Le titre de leur roi était Ḳāmrūn. Ensuite, la discorde se mit entre eux alors qu'ils étaient dans ces îles dont nous parlerons plus loin. Alors, les gens qui ne faisaient pas partie de la famille royale s'en allèrent vers cette grande île et leur sultan résida dans la ville de Ḳomoriyya. Ensuite, ils augmentèrent en nombre et ils essaimèrent dans les capitales mentionnées [ci-dessus]; ils se morcelèrent en petites royautés indépendantes. La discorde se mit ensuite entre eux parce qu'ils étaient devenus nombreux. Un grand nombre d'entre eux s'en allèrent peupler le Sud, au commencement de la terre habitée, le long de la montagne qui porte leur nom [2]. »

Traduit en toponomastique moderne, le passage précédent donne ceci :

Les Ḳomr apparentés aux Chinois sont les Khmèr et autres peuples indochinois dont les ancêtres habitaient initialement la Haute-Asie. De l'intérieur du continent où ils étaient voisins des Chinois, ils émigrent successivement dans les «îles» voisines, c'est-à-dire en Inde transgangétique, de la Birmanie au Čampa, dans la péninsule malaise et en Indonésie — on sait que l'arabe *djazīra* signifie également «île» et «presqu'île», comme le grec *νῆσος* —. De ces îles, une partie des Ḳomr vont coloniser la grande île de ce nom, c'est-à-dire l'île de

[1] Sur cette prétendue parenté, cf. *Les prairies d'or* de Mas'ūdī, t. I, p. 286-290.

[2] Dans mes *Relations de voyage*, t. II, p. 329-330. La montagne de Ḳomr d'où était censé sourdre le Nil, est l'Unyamwezi de l'Afrique orientale; c'est la *ὄρη σεληναῖα* de Ptolémée. Cf. mon article *Les îles Râmny, Lâmery, Wâḳwâḳ, Ḳomor des géographes arabes et Madagascar*, dans *Journ. Asiat.*, novembre-décembre 1907, p. 98-100.

Ḳomr = Madagascar; et un grand nombre de ces derniers colons s'en allèrent peupler la côte voisine de la montagne de Ḳomr, c'est-à-dire la côte orientale d'Afrique voisine [1]. En d'autres termes, l'Afrique orientale et Madagascar ont été colonisées par des Indonésiens occidentaux dont les ancêtres sont originaires du continent asiatique. L'accord est parfait entre le texte arabe et les faits historiques. J'ai déjà marqué mon étonnement de retrouver ces indications dans un texte arabe du XIIIe siècle, alors que la littérature historique ou légendaire de l'Inde et de l'Extrême-Orient ne les connaît pas [2]. J'avais supposé que Ibn Saʿid avait pu recueillir ces renseignements à la cour de Hulagu, pendant son séjour en Arménie [3]; mais l'hypothèse suivante me paraît plus vraisemblable. Ibn Saʿīd a séjourné à Bagdād et travaillé dans les trente-six bibliothèques de cette ville. Il en rapporta des extraits des manuscrits qu'il avait eus entre les mains. C'est sans doute d'un de ces manuscrits, qui ne nous est pas parvenu, qu'il a tiré le passage qu'on vient de lire.

Kern a tout à fait raison quand il affirme que les Atchinais et, contre M. Rouffaer [4], les Malais ne sont pas « aborigènes » de Sumatra; mais les Battaks et les Lampongs ne le sont pas davantage : tous les Indonésiens quels qu'ils soient descendent d'ancêtres communs venus de la Haute-Asie. Les Negritos et les Papous sont peut-être les seuls « aborigènes » de l'Indonésie, de la péninsule malaise et de la Nouvelle-Guinée. En ce qui concerne les Malais du Minaṅkabaw et de la péninsule malaise, les deux thèses contradictoires peuvent se concilier ainsi : le Minaṅkabaw, comme le reste de Sumatra, a été peuplé par des étrangers venus par mer de la péninsule, ainsi

(1) Cf. mes *Relations de voyages*, t. II, p. 317-320.

(2) *Ibid.*, p. 320.

(3) *Ibid.*

(4) *Vide supra*, p. 111

que le rapporte la légende récemment recueillie par M. Westenenk[1]. L'événement date peut-être de trente siècles. Si on s'étonne que le souvenir s'en soit conservé, je renverrai au texte de Ibn Saʿīd qui a été écrit, il est vrai, au XIIIe siècle, mais qui le rapporte également. Il est beaucoup plus remarquable qu'un fait datant de dix siècles avant notre ère soit parvenu jusqu'à l'époque où vivait Ibn Saʿīd que du XIIIe siècle à nos jours. D'autre part, les indigènes, quels qu'ils soient, se transmettent fidèlement de génération en génération l'histoire plus ou moins détaillée de leur origine première. Quand ils n'ont pas usé d'un système graphique quelconque, au bout d'un certain temps, seules quelques circonstances notables en subsistent dans la tradition qui, à la longue, s'est agrémentée de merveilleux. C'est affaire à la science d'en retrouver le sens initial en s'aidant de la langue, la religion, les mœurs et coutume et du type somatique indigène. Au résultat de cette enquête s'ajoutent, dans certains cas, les informations contenues dans les textes orientaux et les relations des voyageurs européens; et maints problèmes ont été ainsi résolus. C'est ce qui a été fait notamment pour déterminer l'origine des anciens Malgaches et reconstituer l'histoire du peuplement de la grande île africaine par des immigrés «venus d'au delà de la mer»[2]. Il n'y a donc rien de particulièrement inattendu dans la persistance d'une légende historique recueillie par M. Westenenk au XXe siècle et qui perpétue le souvenir d'une migration qui remonte peut-être à dix siècles avant notre ère.

L'autre tradition d'après laquelle les Malais de la péninsule seraient originaires du Minankabaw peut être également authentique sans infirmer la précédente. Ces Minankabaw péninsulaires seraient revenus à une époque indéterminée,

[1] *Vide supra*, p. 77.

[2] Cf. mon article *L'origine africaine des Malgaches*, dans *Journ. Asiat.*, mai-juin 1908, p. 353-500.

mais relativement basse, dans le pays par lequel passèrent leurs lointains ancêtres.

Les conclusions auxquelles est arrivé Kern par une enquête exclusivement linguistique, dont l'importance est naturellement limitée, viennent à l'appui des indications fournies par Ibn Saʿīd, sous cette réserve que les Indochinois, qui ont été les ancêtres des Indonésiens, descendaient eux-mêmes d'ancêtres venus de la Haute-Asie. Si ma conjecture au sujet des Ma-lieou du temps des Han est exacte, nous aurions retrouvé trace dans l'ancien Čampa — ou plus exactement sur un territoire qui deviendra plus tard le Čampa — des «gens de Malāyu» auxquels s'apparentent ceux de Sumatra et de la péninsule malaise.

APPENDICE I.

L'ÎLE DE GHŪR = LIEOU-K'IEOU = FORMOSE.

Les manuscrits 2292 et 2559 donnent sur l'île de Ghūr les informations suivantes :

Ḥāwiya, *in* ms. 2292, fol. 104 r°, l. 11-12 :

وبعدهم زيتون خذ سُؤالك   واسم تحت مُلكهم كَنْبالك
ولا جنوبيهن الا وسخ   والغور قال القاضي المُورِخ

Après ces [ports], [on arrive à] Zītūn — sois renseigné ! — Le nom de la capitale de leur royaume [des Chinois] est Kanbālik [= Pékin]. Il n'y a rien au sud de cette région en dehors des dangers[1] [pour la navigation] et de [l'île de] Al-Ghūr, dit le ḳāḍī l'historien.

كتاب الغوايد, ms. 2292, fol. 69 r°, l. 9 et suiv. :

الجزيرة الخامسه تسمي الغور معدن الحديد الغوري والسيوف الصّافيه القاطعه لجميع الحديد واسمها بالجاوي (*sic*) لِكيْوُوْ وسلطانها كافر يحرب لسلاطين الصّين مع قوتهم واستعدادهم واهلها ذوي باسٍ شديد ما عليهم من الشجاعه مزيد ولا يعدون رجل منهم برجل الا بجماعة من غيرهم

La cinquième [des grandes îles célèbres et peuplées du monde habité] s'appelle [l'île de] Al-Ghūr. On y trouve des mines de fer [appelé]

[1] وسخ, au sens habituel « saleté, malpropreté », a, en terminologie nautique, le sens de « danger », tel que l'emploient nos *Instructions nautiques*. « Toute roche, tout écueil, tout bas-fond, tout banc, tout haut-fond à l'approche ou au contact duquel un navire peut courir un danger, est nommé *danger*, par métonymie. » (Jal, *Glossaire nautique*, s. v° *danger*.)

al-ghūrī [et on y fabrique] des sabres d'excellente trempe qui coupent toute espèce de fer. Son nom en langue djāwī [1] *est Likīwū. Son roi est* un infidèle qui fait la guerre aux rois de la Chine, malgré leur puissance en forces et en ressources. Les habitants sont très courageux; on ne saurait être plus courageux. Un homme (de ce pays) ne combat point (également) avec un homme d'un autre, mais avec une troupe d'entre eux.

ʿUmda, ms. 2559. fol. 29 r°, l. 1 *infra* et suiv. :

ثم جزيرة الغور وهي جزيرة كبيرة معمورة فوق الصين من ناحية الجنوب وسلطانها محاربٌ لاهل الصين وهي معدن الحديد الغوري

Vient ensuite l'île de Al-Ghūr. C'est une grande île, peuplée, située au-dessus de la Chine, du côté du Sud [2]. Son roi fait la guerre aux Chinois. On y trouve des mines de fer [appelé] al-ghūrī.

Minhādj, ms. 2559, fol. 80 r°, l. 5 :

ومن الجزر المشهورة جزيرة لكدوا [lire لكيوا] التي تعرف عند الناس بالغور

Parmi les îles célèbres [du monde habité], on compte l'île de Likyū, qui est généralement connue sous le nom de Al-Ghūr.

Le *Likyū* de Sulaymān et le *Likīwū* de Ibn Mādjid sont une transcription aussi approchée que possible du chinois 流求

[1] *Djāwī*, dans les textes arabes, a généralement le sens de «sumatranais». Dans le cas présent, la langue *djāwī* en question est le chinois, puisque le Likīwū du texte n'est pas autre chose qu'une transcription approchée du nom chinois de Formose : Lieou-k'ieou (*vide infra* à ce sujet, p. 127-128). Je ne m'explique pas l'emploi de *djāwī* avec cette signification inattendue.

[2] L'expression «au-dessus de la Chine, du côté du Sud» s'explique par la disposition des cartes arabes, inverses des nôtres : le Sud est en haut de la carte et le Nord en bas.

Lieou-k'ieou qui, dans le *Tchou fan Tche* de Tchao Jou-koua, désigne la partie septentrionale de l'île Formose :

Il n'est pas douteux, disent MM. Hirth et Rockhill (*Chau Ju-kua*, p. 163, n. 1), que le pays appelé Lieou-k'ieou est l'île de Formose; les indications fournies par notre auteur sont tout à fait décisives à cet égard. Le nom de Lieou-k'ieou était employé par les Chinois, antérieurement au XVI[e] siècle, pour désigner toutes les îles de la côte, du Fou-Kien au Japon (cf. Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, t. I, p. 414). Notre auteur a reproduit presque textuellement tout le chapitre consacré au Lieou-k'ieou — à l'exception des deux derniers paragraphes du *Souei chou*, LXXXI, 10-13, qui a trait à la période comprise entre 581 et 617. Le *Souei chou* rapporte (LXXXI, 13 *a*) que, en 605, un patron de navire appelé 何蠻 *Ho-man*, et d'autres personnes [rapportèrent ou remarquèrent] que, à chaque printemps et automne, lorsque le ciel est clair et qu'il n'y a pas de vent, en regardant vers l'Est, on distinguait quelque chose ressemblant à de la fumée ou à du brouillard; mais ils ne savaient pas à combien de mille *li* de distance c'était. En 607, l'empereur de Chine ayant donné l'ordre à Tchou Kouan de prendre la mer pour rechercher des endroits sortant de l'ordinaire, celui-ci prit Ho-man avec lui et se rendit à Lieou-k'ieou. Un an ou près d'un an après, les Chinois envoyèrent une expédition à Lieou-k'ieou, qui, d'après la route suivie, est à identifier avec la côte de Formose, à l'est des Pescadores. Cette expédition s'empara de la capitale du roi, la mit à sac et emmena la population. Les relations entre la Chine et Lieou-k'ieou cessèrent ensuite. Cf. Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, t. I, p. 422-424 et G. Schlegel, dans *T'oung Pao*, t. VI, p. 174 et suiv.

Du fait que Tchao Jou-koua tire du *Souei chou* toutes ses informations concernant le nord de Formose, disent encore MM. Hirth et Rockhill (*ibid.*, note 8, p. 164), et d'après sa remarque que les marchands ne visitaient pas cette partie de l'île de son temps [premier quart du XIII[e] siècle], on peut en conclure que les relations entre Lieou-k'ieou et la Chine n'avaient pas été maintenues après la découverte de l'île par les Chinois en 607. Cf. cependant C. Imbault-Huart, *L'île Formose*, p. 4, qui est d'un avis contraire: mais Ma Touan lin (trad. Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie*, t. I, p. 424) dit nettement que, depuis le temps des Souei, il n'y eut aucune relation entre la Chine et Lieou-K'ieou. C'est ce que rapporte également le *Lieou-k'ieou kouo tche* (XV, 10 *b*).

La première mission envoyée en Chine de Lieou-k'ieou même [c'est-à-dire du nord de Formose] fut reçue à la cour des Ming en 1372.

Voici les renseignements que fournissent les relations portugaises sur les Extrême-Orientaux appelés Lequeos ou Gores :

LEQUEOS. Opposite this country of China, dit Duarte Barbosa (*A description of the coasts of Est Africa and Malabar in the beginning of the sixteenth century,* trad. Henry E. J. Stanley, t. 35, 1re série de la *Hakluyt Society,* Londres, 1866, p. 207), there are many islands in the sea, and beyond them at a hundred and seventy-five leagues to the east there is one very large which they say is the mainland, from thence there come each year to Malaca three or four ships like those of the Chinese, of white people whom they describe as great and wealthy merchants. They bring much gold in bars, silver, silk and many very rich silk stuffs, much very good wheat, beautiful porcelain and other merchandise. And they ship pepper and other things which they carry away. These islands are called Lequeos, the people of Malaca say that they are better men, and greater and wealthier merchants, and better dressed and adorned, and more honourable than the Chinese. There is not much information about these people up to the present time, because they have not come to India since the King of Portugal possesses it.

Les *Commentaires* d'Albuquerque mentionnent à plusieurs reprises les Gores. Au t. III, chap. XVIII, p. 93 de la petite édition de Lisbonne de 1774, il est dit que, à Malaka :

Les Javanais, les Chinois, les Gores et les gens de toutes ces îles, [sont désignés sous le nom de] gens de l'Est.

Cf. également, p. 94 :

Les Malais (disent encore les *Commentaires* p. 94-95) sont fourbes et généralement peu véridiques; cependant les Gores ont toujours trafiqué avec eux parce qu'ils tenaient à grand honneur de faire du commerce avec eux parce qu'ils sont de noble race et qu'ils ont de bonnes habitudes.

...Les Gores (p. 97), d'après les informations que [recueillit] Albuquerque lorsqu'il prit Malaka, — depuis cette époque nous avons

IMPRIMERIE NATIONALE.

des informations plus sûres; — les Gores, disait-on à cette époque, habitent une province de la terre ferme; mais l'opinion générale est que leur pays est une île d'où ils se rendent par mer à Malaka. Chaque année arrivent deux ou trois [de leurs] navires. Les marchandises qu'ils apportent sont la soie, des étoffes de soie, du brocart, de la porcelaine, une grande quantité de blé, du cuivre, de l'alun, de l'or d'alluvion (*frusseria*). Ils apportent beaucoup d'or en lingot marqué au sceau de leur roi. On n'a pas pu savoir si ces lingots sont une monnaie de leur pays ou s'ils étaient ainsi marqués [du sceau royal] pour attester qu'ils *avaient subi un contrôle [officiel] au port d'exportation, parce que* ce sont des gens qui parlent peu et ne donnent à personne d'indication sur leur pays. Cet or provient d'une île voisine de la leur, qui s'appelle Perioco [1] et où il y a beaucoup d'or. Le pays de ces Gores s'appelle Lequea [2]. Ils sont blancs. Leur vêtement ressemble à un *balandrão* (vêtement des membres de la confrérie de la Miséricorde) sans capuchon. Ils portent de longues épées semblables aux cimeterres des Turks, mais un peu moins larges. Ils portent des dagues de deux empans. Ce sont des gens audacieux et craints dans ce pays [de Malaka [3]]. Lorsqu'ils arrivent dans un port, ils ne débarquent pas leurs marchandises tout d'un coup, mais peu à peu. Ils disent la vérité et veulent qu'on soit véridique. Si un marchand de Malaka manque à sa parole, ils le font immédiatement prisonnier. Ils s'arrangent pour [terminer leurs affaires et] s'en aller en peu de temps. Ils n'ont aucune installation à demeure dans le pays [de Malaka] parce que ce ne sont pas des gens qui aiment à s'expatrier. Ils partent pour Malaka au mois de janvier [4] et retournent chez eux en août et septembre [5]. La route habituelle qu'ils suivent les amène au détroit (*canal*) situé entre les îles du Celate [6] et la pointe de Singapour, du côté de la terre ferme [7]. Lorsque Albuquerque partit

(1) C'est l'île فريوق *Faryūḳ* du *'Umda* et du *Muḥīṭ* de Sidi 'Ali. Cf. *Mes Relations de voyages*, t. II, p. 513 et *infra* l'appendice II

(2) Transcription incorrecte du chinois Lieou-K'ieou.

(3) C'est également ce que disent les textes arabes. Cf. *supra*, p. 126 et 127.

(4) En mousson de Nord-Est.

(5) En mousson de Sud-Ouest.

(6) Forme portugaise du malais *sĕlāt*, «détroit».

(7) Le texte portugais a : *A sua certa navegação he vir demandar o Canal dantre as Ilhas de Celáte, e a ponta de Singapura da banda da terra firme.* D'après la carte 45 de l'*Oriental Pilot* (*The straits of Sincapore with those of Durian, Sabon and Mandol*), les marins de Formose devaient faire route du cap Roumania au passage appelé : *The old straits*, qui est situé entre l'île de

pour l'Inde après s'être emparé de Malaka, deux navires Gores étaient arrivés à l'entrée de Singapour avec l'intention d'aller à Malaka; mais, sur le conseil du Lassamane[1], qui était l'amiral du roi de Malaka, ils restèrent où ils étaient et ne voulurent pas aller plus loin en apprenant que Malaka avait été pris par les Portugais. Lorsque les gouverneurs du pays apprirent qu'ils étaient en cet endroit, ils leur envoyèrent un sauf-conduit et un drapeau [de paix], et [les Gores] se rendirent immédiatement [à Malaka].

Les Gores apportent de l'or à Malaka (*Commentaires*, t. *III*, chap. xxxii, p. 161). Ils sont encore mentionnés t. III, chap. xxxvii, p. 184, et t. IV, chap xlviii, p. 244.

Les *Lendas da India* de Gaspar Correa font mention de l'île de Formose sous le nom de *Lequia* = *Lequea* des *Commentaires* d'Albuquerque, et de ses habitants sous celui de *Lequeos*.

...parce que au moment où les navires portugais arrivèrent [à Calicut en 1498], il s'était écoulé quatre cents ans depuis l'année où de Malaka, de Chine et [du pays] des Lequeos arrivèrent dans l'Inde plus de huit cents navires à voiles, grands et petits, avec des gens de nombreuses nations différentes, tous chargés de marchandises très riches qu'ils apportaient pour les vendre. Ils arrivèrent à Calicut, naviguèrent sur toute la côte, se rendirent à Cambaye et ils étaient si nombreux qu'ils se répandirent dans tout le pays...[2].

Singapour, au Sud, et l'île appelée, sur cette carte, «Salat Buro», au Nord, où on trouve des fonds de 6 et 8 brasses; mais cette hypothèse n'est pas en accord avec le texte portugais. Les *Commentaires* indiquent, au contraire, un itinéraire passant au sud de Singapour puisque cette île est «du côté de la terre ferme», et il s'agit alors du «Sincapore Channel» de la même carte marine. Par «îles du Celáte = *sělát*, ou détroit», au sens large, il faut alors entendre le groupe d'îles situées au sud de ce dernier passage. Sur les détroits, *vide supra*, p. 95 et suiv.

(1) Au t. III, chap. xviii des *Commentaires* (*Des coutumes et du gouvernement de la cité de Malaka*, p. 96), le *Lassamane* est indiqué comme le troisième des hauts dignitaires du pays. «C'est l'amiral de la mer (*sic*).» *Lassamane* est la forme portugaise du malais لقسمان *lak̠samana*, «amiral, commandant de la marine». *Vide supra*, p. 427.

(2) Ed. Felner de l'Académie des Sciences de Lisbonne, t. I, in-4°, 1858, p. 69.

Duarte Barbosa a écrit un traité où il est question de tous les pays, peuples, lois, coutumes, commerce, «en commençant par les Lequeos et, en suivant toute la mer, finissant au cap de Bonne-Espérance [1] ».

Fernão Peres... apprit [en 1517] que, au delà de Canton, se trouvait un autre pays appelé Lequia, dans lequel il y avait beaucoup d'or, de l'argent, de la soie [et] d'autres matières premières très précieuses (*outras estremes mercadarias de grande riqueza*). Désirant vivement découvrir ce pays, il y envoya Jorge Mascarenhas, qui arriva dans un autre pays appelé Chincheo [2], dont les habitants étaient plus nombreux et plus riches que ceux de Canton... [3].

Jean de Barros, dans ses *Décades*, mentionne à plusieurs reprises *Lequio* et les *Lequios* :

On trouve à Malaca l'argent de Liquio (*prata do Liquio*, Décade I, liv. VIII, chap. 1er, p. 176).

(On fit à Malaca une monnaie d'or) avec la grande quantité d'or qui y arrive de l'île de Çamatra et qu'apportent les Lequios, peuple des îles (*sic*) appelées Lequio, qui sont situées en face de la côte de Chine (Décade II, liv. VI, chap. VI, p. 90).

Fernand Peres s'empara du port de la cité de Patane (=Patani, sur la côte orientale de la péninsule malaise) où se rencontraient en grand nombre les navires des Chinois, des Lequios et des Javanais... (Décade III, liv. II, chap. VI, p. 183).

Fernand Peres se rendit dans les îles immédiatement voisines du port de Canton et dans l'île de Tamou, appelée par les Portugais Beniaga (Décade III, liv. II, chap. VIII, p. 205). Dans cette dernière île se rendaient quelques jonques du peuple qu'on appelle Lequios, sur le compte desquels on avait déjà des informations détaillées à Malaca, et qui habitent des îles très voisines de cette côte de Chine. Peres vit que la principale marchandise qu'ils apportaient était une grande quantité d'or et d'autres marchandises de grand prix. Ils lui parurent des gens

[1] *Ibid*, p. 357. *Vide supra*, p. 129, le passage du traité de Duarte Barbosa ayant trait aux Lequeos.

[2] *Chincheo* est la forme portugaise de T'siuan-tcheou, le port du Fou-kien voisin de Tseu-t'ong, le Zitūn des Arabes.

[3] Ed. Felner, t. II, 1860, p. 529. Cf. également p. 253 du même volume, où il est question d'un fonctionnaire spécial de Malaka chargé de l'administration de la justice aux Legeos (*sic*).

plus vigoureux que les Chinois, d'une meilleure tenue de leur personne. Désirant avoir des informations sur leur pays prises de visu par des Portugais, Peres fit envoyer Georges Mascarenhas avec son navire pour obtenir l'autorisation de s'y rendre des gouverneurs de Canton. Ce dernier partit de là avec quelques jonques qui se rendaient dans la province de Fou-kien, laquelle est au delà de Canton, sur la côte, en avant, du côté de l'Est. Cette province, les Portugais l'appellent Chincheo (= Ts'iuan-tcheou) du nom d'une ville maritime qui se trouve là et où quelques-uns allèrent ensuite faire du commerce. Généralement, les Portugais donnent [à un pays ou une province] le nom de la ville [maritime où ils ont abordé]. Georges Mascarenhas traversa assez lentement [le bras de mer qui sépare] Ts'iuan-tcheou des îles de Lequios qui sont en face, à l'Est, à environ cent et quelques lieues. La première de ces îles est par 25° 1/2 Nord. De là, elles s'échelonnent en chapelet dans la direction de l'Est-Nord-Est, puis du Nord... (*Ibid.*, p. 220-221).

Barros comprend sous la dénomination de *Lequio* non seulement la partie septentrionale de Formose = Lieou-k'ieou, d'où l'on exportait de l'or et de l'argent, mais les petites îles Lieou-k'ieou de la géographie moderne, en japonais Riu-kiu, qui s'étendent entre Formose et le Japon (cf. Décade I, liv. IX, chap. 1er, p. 288).

APPENDICE II.

ÎLE DE FARIYŪḲ OU FIRIYŪḲ.

Dans la section consacrée aux îles du Sud-Est, le *'Umda* de Sulaymān al-Mahrī (ms. 2559, fol. 29 r°, l. 2 *infra*) a :

...جزيرة فريوق وهي ايضا كبيرة معمورة شرقية جنوبية عن بنادر الصين...

L'île de Fariyūḳ ou Firiyūḳ, qui est également grande, peuplée; elle est située au sud-est des ports de la Chine...

Le كتاب المنهاج du même auteur (ms. 2559, fol. 80 r°, l. 8, section des îles du Sud-Est) a également :

...جزيرة فريوق وهي ايضا من الجزر الكبار التي هي جنوبي بنادر الصين...

L'île de Fariyūḳ ou Firiyūḳ est également comptée au nombre des grandes îles; elle est située au sud des ports de la Chine...

Albuquerque, qui était un contemporain de Sulaymān al-Mahrī, rapporte (*Commentarios*, t. III, chap. xviii, p. 98) que les Gores — les habitants de l'île de Ghur = Nord de Formose (*vide supra*, p. 126) — apportent beaucoup d'or à Malaka: «Cet or, ajoute-t-il, provient d'une île proche de celle des Gores, qu'on appelle Perioco et où il y a beaucoup d'or.» Je n'ai pas réussi à identifier l'île en question.

APPENDICE III.

LÕŠAK = LING-YA-SSEU-KIA = LĔṄKASUKA.

En rendant compte d'un article de M. Kern sur le *Nāgara-krĕtāgama*[1], Édouard Huber disait, en 1904 :

Dès maintenant nous voulons retenir le nom de *Lĕṅkasuka* parmi les États non encore identifiés que le *Nāgarakrĕtāgama* nomme sur la presqu'île de Malaka comme dépendant de Madjapahit. Il est en effet permis d'y reconnaître l'ancien nom talaing, que donnent encore aujourd'hui les Pégouans à la ville, au fleuve et au district de Tenasserim : Ñaṅkasei (écrit Ñaṅkasī). Du même coup on peut enfin identifier le royaume de 狼牙修 *Lang-ya-sieou* des annales chinoises dont il est parlé pour la première fois dans l'histoire de la dynastie des Leang (502-556). Les indications des historiens chinois nous obligent, je crois, à chercher le Lang-ya-sieou à l'ouest du Siam, sur la presqu'île de Malaka, et on

(1) *En Oud-Javaansch geschiedkundig gedicht uit het bloeitijdperk van Madjapahit*, dans *De Indische Gids*, mars 1903, p. 341-360.

peut y voir avec une grande vraisemblance notre Ñaṅkasei-Lĕṅkasuka, c'est-à-dire le Tenasserim. Avec cela s'accorde très bien la note d'Yi-tsing qui, dans son énumération des pays à l'est du Bengale, place le Lang-ya-sieou après le royaume de Sirikhettara[1] (Prome). Enfin, si le poème javanais nous montre que les princes de Madjapahit prétendaient être les souverains de Trĕṅganu, Pahaṅ, Lĕṅkasoka et d'autres lieux de la presqu'île, nous voyons par un passage du *Ming yi t'ong tche* que le royaume de San-fo-ts'i, c'est-à-dire Palembaṅ, s'arrogeait les mêmes droits: parmi les quinze États dépendants de lui sont nommés Trĕṅganu, Pahaṅ et 凌牙斯 *Ling-ya-sseu*. Ce dernier n'est certainement qu'une autre graphie pour Lang-ya-sieou, c'est-à-dire le Tenasserim[2].

Dans le même volume du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, aux pages 406-407, M. Pelliot écrit ceci :

Hiuan-tsang nomme en Indochine le Çrīksetra, le Kāmalaṅka, Dvāravatī, Īçānapura, le Mahācampa[3]; dans un passage parallèle, Yi-tsing énumère le Çrīkṣetra, le 郎迦戍 *Lang-kia-chou*, le Chö-ho-po-ti (Dvāravatī), le Lin-yi (Čampa)[4]. Çrīkṣetra, Dvāravatī, le Čampa sont donc communs aux deux listes. Yi-tsing ne dit rien d'Īçānapura, c'est-à-dire du Cambodge; ses ouvrages nous donnent, je crois, la raison de ce silence. Les pays qu'il nomme en Indochine sont, en effet, ceux qui pratiquent le bouddhisme; or, lui-même nous apprend qu'au Cambodge, qu'il appelle encore Fou-nan, le bouddhisme était autrefois florissant, mais que récemment un roi méchant l'y a persécuté[5]. Reste enfin le Lang-kia-chou, qu'il nomme entre le Çrīkṣetra et Dvāravatī, tout comme Hiuan-tsang y place le Kāmalaṅka; l'identité des deux pays est évidente. D'autre part, il n'y a aucune raison de contester que le Lang-ya-chou d'Yi-tsing soit le Lang-ya-sieou des historiens canoniques. L'énumération d'Yi-tsing force à chercher son Lang-ya-chou entre le royaume de Çrīkṣetra (Prome) et Dvāravatī (Siam), par consé-

(1) Forme birmane du *Çrīkṣetra* sanskrit, prononcée *θayekettayā*. C'est sans doute une faute d'impression qui fait écrire à Huber : *Sirikhettara*. Autant que je sache, la forme correcte est *Sarekhettarā*. Cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 175.

(2) *B. É. F. E.-O.*, t. IV, 1904, p. 475.

(3) *Mémoires sur les contrées occidentales*, t. II, Paris, in-8°, 1858, p. 82-83

(4) Takakusu, *A Record*, p. 9-10; Chavannes, *Religieux éminents*, p. 57-59

(5) Takakusu, *A Record*, p. 10; *B. É. F. E.-O.*, t. III, 1903, p. 284.

quent du côté du bas Pégou ou du Tenasserim; c'est également là que la notice sur le P'an-p'an semble situer le Lang-ya-sieou[1]. Comme Yi-tsing parle à diverses reprises de pèlerins qui de Chine en Inde sont passés par le Lang-ya-chou[2], on est tenté de placer le Lang-ya-chou du côté de l'isthme de Kra ou du Tenasserim, par où on pouvait se rendre en Inde en franchissant la péninsule et sans faire le long détour du détroit de Malaka. Or M. Huber signale que le nom pégouan de la ville de Tenasserim est Ñaṅkasī, prononcé Ñaṅkasoı[3]; Tenasserim a été jadis une station importante du commerce d'Extrême-Orient; il y a bien des chances pour que ce soit le Lang-ya-sieou. Seulement on objectera que le Tenasserim a été connu des Chinois dès le IIIe siècle sous le nom de 典孫 *Tien-souen* ou 頓遜 *Touen-siun*. Schlegel retrouvait dans Tien-souen un siamois *Dŏn-suèn* ou *Dĭn-suèn*, «Terre des Jardins», qui ferait allusion à la grande abondance de fleurs que produit le pays et qui lui aurait valu le nom malais de *Tānah Sāri*, la Terre des Fleurs[4]. Mais un nom siamois est inadmissible pour le Tenasserim au IIIe siècle de notre ère.

On pourrait toutefois songer à retrouver dans Tien-Souen le nom même de Tenasserim, et il serait étrange que ce pays eût été appelé aux premiers siècles de notre ère du même nom que nous lui donnons aujourd'hui, pour être connu des Chinois aux VIe et VIIe siècles sous le nom nouveau de Lang-ya-sieou ou Lang-ya-chou. Seulement, puisqu'on paraît admettre que Tenasserim dérive d'une forme malaise signifiant sinon la Terre des Fleurs comme le voulait Schlegel, du moins la Terre du Plaisir[5]; ici encore le nom ne peut remonter au IIIe siècle, et en fait on ne l'a pas signalé avant le XVe[6]. Comme, d'autre part, la situation pro-

(1) Pour cette notice, *vide infra*.

(2) CHAVANNES, *Religieux éminents*, p. 57, 78, 100.

(3) HUBER (*vide supra*, p. 134) dit *Ñaṅkasei*.

(4) Cf. SCHLEGEL, dans *T'oung Pao*, t. X, p. 33-38. Il n'y a pas à tenir compte des textes qui ne font connaître ce pays qu'à l'époque des Leang; les renseignements à son sujet doivent remonter à la mission de K'ang T'ai et Tchou Ying; cf. *B. É. F. E.-O.*, t. III, 1903, p. 263, 266 et les extraits cités par le *Fa yuan tchou lin*, k. 36 (*Tripit. jap.*, 雨, VII, p. 49 v°). (Pelliot.)

(5) Voir, à ce sujet, la note de Gray reproduite dans la 2e édition du *Hobson-Johnson*, s. v° Tenasserim.

(6) Aux textes cités par Yule dans son *Hobson-Jobson* on peut ajouter la forme 荅那思利 *Ta-na-sseu-li* portée sur la carte du *Wou pei pi chou* (*J. Ch. Br. R. As. Soc.*, t. XX, p. 221). C'est vraisemblablement là le Dhanaçrīdvīpa de Tāranātha qui entre autres fois le nomme dans un cas à côté du «Pajigu»,

bable du Tien-souen sur la péninsule malaise n'implique pas du tout que ce pays soit le Tenasserim plutôt que le Johore par exemple, il n'y a pas, à mon sens, d'objection à élever de ce chef contre l'identification de Lang-ya-sieou avec le nom pégouan de la ville de Tenasserim. Il se pourrait d'ailleurs que le nom de Lang-ya-sieou ait duré jusqu'au xive siècle. Le *Nāgarakrĕtāgama* nomme parmi les dépendances de Madjapahit un État de Lĕṅkasuka situé sur la péninsule malaise, et c'est certainement là le Ling-ya-sseu ou Ling-ya-sseu-kia qui, au siècle précédent, figure dans le *Tchou fan tche* parmi les États vassaux du San-fo-ts'i. Est-ce encore là Ñaṅkasī? Il faudrait, pour trancher la question, des renseignements qui me manquent sur les noms de Ñaṅkasoï, de Tenasserim et de Lĕṅkasuka[1].

Parmi les quinze dépendances du San-fo-ts'i = Palembaṅ, Tchao Jou-koua cite en premier P'eng-fong = Pahaṅ, Teng-ya-nong = Trĕṅganu, 凌牙斯加 *Ling-ya-sseu-kia,* Ki-lan-tan = Kĕlantan, etc. Au chapitre ix du *Tchou fan tche*, le même pays est seulement orthographié *Ling-ya-sseu,* mais les traducteurs de Tchao Jou-koua ont rétabli la forme complète telle qu'elle est indiquée au chapitre sur le San-fo-ts'i. La première phrase seule fournit une indication sur la situation du pays : « Ling-ya-sseu-[kia] can be reached from 單馬令 *Tan-ma-ling* by sailing six days and nights; there is also an overland road [between the two countries][2]. » MM. Hirth-Rockhill ajoutent en note : « It is the Lĕṅkasuka of the Mājapāhit empire, the original capital of Kĕdah, near Kĕdah Peak (Gūnoṅ Jerai), on the W. coast of the Malay Peninsula » et renvoient à « Pelliot (*Deux itinéraires*, p. 345 et 405-408) », où M. Pelliot n'a jamais parlé de Kĕdah; c'est Gerini seul qui est responsable de cette identification[3].

c'est-à-dire du Pégou (cf. Schiefner, *Tāranātha,* p. 142, 157, 263, 264). (Pelliot.)

(1) *Deux itinéraires*, p. 406-407.

(2) *Chau ju-kua*, p. 68.

(3) *Researches on Ptolemy's geography of Eastern Asia*, Londres, 1909, in-8°, p. 825 *infra*.

Le Lĕṅkasuka du *Nāgarakrĕtāgama* a été identifié par M. Rouffaer à Sĕlaṅor, sur la côte occidentale de la péninsule malaise[1]. Ni cette identification, ni les précédentes ne sont à retenir. L'une des sources arabes de Sīdı ʿAli mentionne un port de لنج شكا, litt. *Lang-šakā*, sur la côte orientale de la péninsule malaise, par 2° de l'étoile polaire = 7° 43′ environ de latitude septentrionale[2]. M. Bittner, le traducteur du texte turk de Sīdi ʿAlī, a lu *Lundj-sakā* (le texte turk doit donc avoir لنج سكا); mais la carte XXIII, dressée par M. Tomaschek a «*Lundj-šakā, Lōchac* de Marco Polo». D'après la leçon du manuscrit arabe 2559, qui n'est pas vocalisée, il faut lire *Lang-šakā* = *Langa-šakā* par chute de la voyelle finale du premier terme du composé, qui est évidemment le Lĕṅkasuka du *Nāgarakrĕtāgama*. C'est aussi, sans doute, le *Lōchac* = *Lōšak* = *Long-šak* de Marco Polo[3], qui reproduit assez fidèlement la forme arabisée de ce nom indigène et le *Laṅkāçoka* de l'inscription de

[1] *Apud* N. J. Krom, *De eigennamen in den Nāgarakrtāgama*, dans *Tijdschrift voor Indische taal-, l. en v.*, t. LVI, 1914, p. 521.

[2] Cf. t. II de mes *Relations de voyages et textes géographiques*, p. 530.

[3] As there is nothing about them worth mentioning [the isles of Sondur and Condur = archipel de Poulo Condore], dit Marco Polo, let us go on five hundred miles beyond Sondur, and then we find another country which is called Locac. It is a good country and rich; [it is on the mainland;] and it has a king of its own. The people are Idolaters and have a peculiar language, and pay tribute to nobody, for their country is situated that no one can enter it to do them ill. Indeed if it were possible to get at it, the Great Kaan would soon bring them under subjection to him. In this country the brazil which we make use of groves in great plenty; and they also have gold in incredible quantity. They have elephants likewise, and much game. In this kingdom too are gathered all the porcelain shell which are used for small change in all these regions, as I have told you before. There is nothing else to mention that this is a very wild region visited by few people; nor does the king desire that any strangers should frequent the country, and so find out about his treasure and others resources (*Travels of Marco Polo*, éd. Yule-Cordier, t. II, p. 276)». Yule ajoute en note : «Pauthier reads the name of the kingdom *Soucat*, but I adhere to the readings of the G. T. [texte publié par la Société de Géographie de Paris en 1824], *Lochac* and *Locac*, which are supported by Ramusio. Pauthier's

Tanjore[1]. La leçon chinoise, *Ling-ya-sseu-kia*, du *Tchou fan tche* reproduit, au contraire, la forme indonésienne. Nous pouvons donc poser déjà : *Lankāçoka* = *Lang-šakā* = *Lōšak* = *Lĕṅkasuka* = *Ling-ya-sseu-kia*. L'inscription de Tanjore est de 1050; le *Tchou fan tche*, de 1225; la visite de Marco Polo à Lŏchac, de la fin du XIII[e] siècle; le *Nāgarakrĕtāgama*, de 1365 le texte du manuscrit 2559, de la première moitié du XVI[e] siècle.

Le *Lang-ya-sieou* du *Leang chou*, le *Lang-kia-chou* de Yi-tsing et le *Ling-ya-sseu* du *Ming yi t'ong tche* sont considérés par Édouard Huber comme le même pays que le *Lĕṅkasuka* du *Nāgarakrĕtāgama* et identifiés par ce savant à Ñaṅkasei-Tenasserim. On vient de voir qu'il ne peut plus être question de situer Lĕṅkasuka à Tenasserim : les sources arabes de Sīdī Alī le placent, au contraire, sur la côte orientale de la péninsule malaise.

Le pays de Lang-ya-sieou ou de Lang-ya, dit le *Leang chou* (502-556), est situé dans l'Océan méridional; sa longueur, de l'Est à l'Ouest, est de trente jours [de marche]; et, du Sud au Nord, de vingt jours. Il est à 24,000 *li* de distance de Kouang-tcheou (=Canton). Le climat et les produits du sol y sont à peu près les mêmes qu'au Fou-nan [=ancien Cambodge]. On y trouve partout, en grande abondance, les différentes qualités d'aloès et l'huile de camphre[2]... Les gens du pays disent que leur pays a été fondé depuis plus de quatre cents ans... [Le roi] mourut plus de vingt ans après et fut remplacé par son fils

C and the Bern Ms. have *le Chac* and *le that* which indicate the same reading.» M. TOMASCHEK (*Die topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Mohît*, p. 46 et carte XXIII) restitue *Lŏchac*, phonétiquement *Lōšac*=*Lochac* de Marco Polo. Cette heureuse correction lui a été évidemment indiquée par la leçon de Sīdī 'Alī. La description du royaume de Locac par le voyageur vénitien s'applique naturellement au Lŏchac de la fin du XIII[e] siècle. On ne saurait en faire état pour l'opposer aux renseignements que donne le *Leang chou* sur le Lang-ya-sieou.

[1] Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 647.

[2] *Apud* GROENEVELDT, *Notes* dans *Miscellaneous papers*, 2[e] série, t. I, 1887, p. 135.

婆伽達多 *P'o-k'ie-ta-to*[1]. En l'année 515, ce prince envoya un ambassadeur du nom de 阿撤多 *A-tch'ö-to* pour présenter une lettre à l'empereur [de Chine][2]...

D'autres ambassades du pays de Lang-ya-sieou furent envoyées en Chine en 523, 531 et, une dernière fois, en 568[3]. Le Lang-ya-sieou apparaît encore dans un passage [de l'*Ancienne* et] de la *Nouvelle Histoire des T'ang*[4], où il est dit :

...que le P'an-p'an est limitrophe du Lang-ya-sieou, qu'au Sud-Est on arrive à 哥羅 Ko-lo, enfin qu'il est séparé du Campa par une petite mer[5]... C'est vraisemblablement le Lang-ya-sieou dont il faut retrouver le nom, écrit 狼牙須 *Lang ya-siu*, dans la notice du *Souei chou* sur le Tch'e-t'ou : avant d'arriver au Tch'e-t'ou, l'ambassade de Tch'ang Tsiun[6] aurait aperçu dans le lointain à l'Ouest la côte du Lang-ya-siu[7].

D'après l'extrait des *Kieou* et *Sin t'ang chou*, il faut s'imaginer la péninsule malaise orientée du Nord-Ouest au Sud-Est. Le P'an-p'an a sa côte orientale baignée par la «petite mer» = golfe du Siam qui le sépare du Campa et peut avoir au sud-est le Ko-lo[8]. Le Lang-ya-sieou est ainsi placé au nord-ouest du P'an-p'an et s'étendait peut-être d'une côte à l'autre de la péninsule. Le *Leang chou* lui donne trente journées de marche de longueur, de l'Est à l'Ouest.

(1) Prononciation ancienne : **Bʷa — gʷa — daδ — ta* (cf. Pelliot, *Les noms propres du Milindapañha*, dans *Journ. Asiat.*, t. IV, 1914, p. 391 note, 400, 390 note et 398), c'est-à-dire **Bagadatta*. Schlegel (*T'oung Pao*, t. IX, 1898, *Geographical notes, N° 1*) restitue un *Bhagadatô = datô*, «roi» et *bhaga* (*vat*), «fortuné», qui est naturellement impossible. Le dernier caractère *to* = *ta*.

(2) *Apud* Groeneveldt, *Notes*, p. 136.

(3) Cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 406.

(4) *Kieou t'ang chou*, k. 197, p. 1 v°; *Sin t'ang chou*, k. 222 下, p. 2 r°. (Pelliot.)

(5) *Deux itinéraires*, p. 229.

(6) C'est le texte reproduit par Ma Touan-lin.

(7) *Deux itinéraires*, p. 406.

(8) Pour ce pays de Ko-lo, appelé aussi Ko-lo-fou-cha-lo, *vide supra*, p. 401.

Au sud du Tenasserim, écrivait Élisée Reclus en 1883, la chaîne [à laquelle les Siamois donnent le nom de «Trois Cents Pics»], çà et là interrompue par de profondes brèches, se continue en arêtes parallèles jusqu'à l'extrémité de la presqu'île de Malaka. On sait que l'une de ces brèches de la chaîne des Trois Cents Pics est formée, immédiatement au sud de la frontière anglaise, par la rivière de Pakchan ou Kra, ainsi nommée d'un des villages de ses bords, et par le Tchoumpong, tributaire du golfe de Siam. Plus au Sud, une deuxième brèche s'ouvre à l'endroit où la péninsule et les saillies qui la dominent changent de direction, et se détournent brusquement vers le Sud-Est; là se trouve sans doute une ligne de fracture, qui se poursuit au loin dans la mer, puisque la chaîne des Andaman et Sumatra sont respectivement parallèles aux deux moitiés de la péninsule malaise. Enfin, plus au Sud, dans le pays de Ligor, la presqu'île se rétrécit de nouveau entre les chaînes d'îles qui bordent le rivage dans le détroit de Malaka, et la manche sinueuse qui sépare l'île ou «poulo» Tantalam de la côte orientale. C'est par l'isthme de Ligor, paraît-il, que, lors de la grande propagande bouddhique, se faisaient les voyages entre l'Inde méridionale et le Cambodge[1]. Mais pendant la période moderne l'isthme de Kra, plus étroit et plus rapproché de l'embouchure de la Menam, a été de beaucoup le plus fréquenté pour le passage de l'une à l'autre mer; en mainte expédition, les troupes siamoises ont pris ce chemin pour aller combattre les Birmans du Tenasserim[2]

La partie de la péninsule malaise comprise entre les isthmes de Kra et de Ligor me semble convenir à la situation du Lang-ya-sieou, du P'an-p'an et du Ko-lo. Il ne s'agit naturellement pas de retrouver exactement dans la réalité géographique les indications fournies par les textes chinois. La carte chinoise publiée au Japon en 1710, d'après les voyages des pèlerins bouddhistes Fa-hien et Hiuan-tsang, est tout à fait démonstrative de l'imprécision des connaissances géographiques des Chinois sur l'Indochine, la péninsule malaise et l'Indonésie[3].

(1) James Fergusson, *Royal Asiat. Society,* juin 1867.

(2) *Nouvelle Géographie universelle,* t. VIII, *l'Inde et l'Indo-Chine,* p. 910.

(3) C'est la carte qui se trouve à la fin du t. II des *Mémoires sur les contrées occidentales* de *Hiuan-tsang,* trad. Stanislas Julien, Paris, 1858, in-8°.

Pour ne citer qu'un exemple, Moan-la-kia = Malaka et Teng-ya-nong = *Trĕṅganu sont représentés par deux îles, celle-là* au nord-est, celle-ci à l'est d'une île étroite et longue appelée *Pen-pen-tcheou* où sont inscrits les villes ou états de Pan-pan et Kouen-lun. Il ne faut donc pas prendre à la lettre le texte de l'*Ancienne* et de la *Nouvelle Histoire des T'ang* pour situer sur la carte les pays dont il est question. On peut seulement en retenir que le Lang-ya-sieou et le P'an-p'an sont limitrophes, celui-ci étant au sud-est de celui-là, et que Ko-lo[1] est voisin du P'an-p'an sur la même côte orientale de la péninsule malaise.

Lang-ya-sieou se trouve ainsi en plein isthme de Ligor. Or, c'est justement dans les mêmes parages, par 7° 43' environ, que les sources arabes de Sidī ʿAlī situent *Lang-šakā*, le *Lôchac* de Marco Polo, le *Lĕṅkasuka* du *Nāgarakrĕtāgama*. C'est là également que je propose de situer le Lang-ya-sieou du *Leang chou*, le Lang-ya-su du *Souei chou* (Lang-ya-sieou dans la reproduction de ce texte par Ma Touan-lin), en écartant tout rapprochement avec Ñaṅkasei-Tenasserim auquel avait pensé Huber. C'est là aussi que je mettrai le Lang-ya-chou de Yi-tsing = Kamalaṅka de Hiuan-tsang que les deux pèlerins chinois mentionnent entre Çrīkṣetra et Dvaravatī. Nous ne dirions pas, devant nos cartes modernes, que Ligor est entre Prome et Bangkok; mais les Chinois du VIIe siècle et des siècles suivants avaient une tout autre conception géographique de l'Inde transgangétique et leur connaissance superficielle de ces pays permettait d'inscrire, en allant de l'Ouest à l'Est : Çrīkṣetra = Prome, Lang-ya-chou = Kamalaṅka = région de Ligor, Dvaravatī = bas Menam, sans que cette énumération eût pour eux rien de choquant. Dans la carte chinoise que Stanislas Julien a reproduite, l'île de Çrīkṣetra est située sur la côte de l'Inde propre, dont elle n'est séparée que par un détroit. Sa partie

(1) *Vide supra*, p. 140 et note 88.

septentrionale est à la hauteur du Kia-mo-leou-po = Kāmarūpa = Assam et sa pointe méridionale, juste en face de l'embouchure du Gange. L'île de Kia-mo-lang-kia = Kāmalaṅka n'est séparée de Çrīkṣetra que par un détroit et sa partie méridionale ne dépasse que très légèrement celle de l'île occidentale voisine. L'île de To-lo-po-ti = Dvāravatī vient ensuite, séparée également de la précédente par un détroit; mais elle dépasse, *au Sud*, de près d'un tiers de sa longueur totale, l'île de Kāmalaṅka. De telles inexactitudes permettent d'interpréter comme je viens de le faire les textes de Hiuan-tsang et Yi-tsing, en utilisant l'indication précise fournie par les *Instructions nautiques* arabes.

Le passage suivant de Yi-tsing confirme, du reste, la localisation de Lang-kia-chou sur la côte orientale de la péninsule malaise. Yi-tsing raconte le voyage de Chine en Inde des religieux Yi-lang, Yi-hiuan et Tchen-ngan.

Lorsqu'ils furent arrivés à Wou-lei (un peu à l'ouest de Pakhoi), ils montèrent sur une jonque marchande; ils suspendirent leur bateau sur l'abîme, ils dominèrent dix mille flots. Ils franchirent en bateau le 扶南 Fou-nan [ancien Cambodge] et attachèrent l'amarre dans le pays de 郎迦 (*sic*) Lang-kia [-chou]; ils furent traités par le roi de Lang-kia-chou avec les rites accordés aux hôtes de distinction [1].

Les différents témoignages que j'ai recueillis se classent chronologiquement ainsi :

a. *Lang-ya-sieou* du *Leang chou*, 515, 523 et 531;
b. *Lang-ya-su* du *Souei chou*, 568;
c. *Kāmalaṅka* de Hiuan-tsang, 648;
d. *Lang-kia-chou* de Yi-tsing, 671-695;
e. *Lang-ya-sieou* du *Kieou t'ang chou*, 897-946;
f. *Laṅkāçoka* de l'inscription de Tanjore, 1050;

[1] *Religieux éminents*, trad. Ed. CHAVANNES, p. 57.

g. *Lang-ya-sieou* du *Sin t'ang chou*, 1060;
h. *Ling-ya-sseu-kia* du *Tchou fan tche*, 1225;
i. *Lôchac* de Marco Polo, fin du XIIIe siècle;
j. *Lang-ya-sieou* de Ma Touan-lin, vers 1300;
k. **Lĕṅkasuka* du *Nāgarakrĕtāgama*, 1365;
l. *Lang-šakā* du manuscrit arabe 2559, XVIe siècle;
m. *Ling-ya-sseu* du *Ming yi t'ong che*.

Phonétiquement, ces treize leçons peuvent se ramener, en ce qui concerne les deux premières syllabes, à un type à gutturale sonore **Lĕṅga-* que recouvre exactement le *Lang-ya* de *a*, *b*, *e*, *g*, *j* et *l*; le *Ling-ya-* de *h* et *m*; le *Lō-* = **Long-* = **Longa-* de *i*. Les variations phonétiques de la première syllabe s'expliquent aisément en prenant le *pĕpĕt* comme point de départ. Le *-kia-* du *Lang-kia-* de Yi-tsing (*d*) représente un ancien **k'a* (1); soit *Lĕṅka-*, type à gutturale sourde, attesté également par *f* et *k*. Pour la troisième syllabe, *a*, *b*, *e*, *g*, *h*, *j*, *k* et *m* ont une sifflante dentale; *d*, *f*, *i* et *l*, une sifflante palatale. Enfin, cinq leçons seulement (*f*, *h*, *i*, *k* et *l*) ont la finale *-ka*. En supposant que ces dernières leçons représentent la forme exacte du toponyme, nous pouvons restituer l'une des quatre leçons suivantes : *Lĕṅgasuka* ou *Lĕṅgašuka* et *Lĕṅkasuka* ou *Lĕṅkašuka*. L'une et l'autre sont attestées par de très bons textes : la première par le *Tchou fan tche* et d'autres textes chinois; la seconde par des *Instructions nautiques* arabes et par Marco Polo; la troisième par le *Nāgarakrĕtāgama* et, enfin, la dernière par l'inscription de Tanjore et par Yi-tsing. On est embarrassé pour se décider entre celle-ci ou celle-là. Ici encore, il s'agit sans doute d'un toponyme talaing initial; mais cette langue nous est si peu connue qu'il est impossible de le restituer avec certitude. A faire un choix, j'adopterai plutôt

(1) Cf. PELLIOT, *Les noms propres du Milindapañha*, *loc. cit.*, p. 387.

*Lĕṅgaśuka sur l'autorité de Yi-tsing, de Marco Polo et du manuscrit 2559 et, pour tout dire, c'est surtout la leçon de ces *Instructions nautiques* qui me paraît décisive.

J'ai adopté, après Chavannes[1], Takakusu et Pelliot, l'équation Kāmalaṅka=Lang-ya-chou. Ce *Kāmalaṅka* est une curieuse forme toponomastique. On ne peut s'empêcher d'en rapprocher les deux premières syllabes de celles du nom sanskrit de l'Assam *Kāmarūpa*. Il est hors de doute que skr. *kāma*, «amour», ne figure dans les deux cas que comme calembour, rappelant plus ou moins exactement, par assonance, le terme indigène. Autant que je sache, aucune restitution satisfaisante n'en a été donnée, ni même suggérée. Le nom sanskrit de l'île de Ceylan est naturellement hors de cause pour expliquer la finale de *Kāmalaṅka*. Puisqu'il y a identité géographique entre ce pays et celui de *Lang-ya-chou*, *Kāmalaṅka* ne serait-il pas la forme réduite de **Kāmalaṅkaçuka* ou **Kāmalaṅkasuka* ? Aucun texte n'atteste, il est vrai, une telle forme, mais l'hypothèse qu'elle a pu exister n'est pas à écarter *a priori*.

NOTE ADDITIONNELLE.

Pendant que s'imprimait cet article, j'ai pu me procurer l'ouvrage de Castanheda, dont quelques extraits suivent.

Castanheda (1528-1538).

Nommé gouverneur de l'Inde par le roi D. Jean III, Nuno da Cunha quitta Belem le 18 avril 1528 avec une armée navale de onze navires. Fernand Lopez de Castanheda l'accompagnait en qualité d'historiographe. «Celui-ci, rapporte Couto (Décade IV, liv. V, chap. 1er, p. 329), était envoyé dans l'Inde[2] par le roi pour y faire la relation des hauts faits

[1] *Religieux éminents*, p. 57, n. 5.

[2] Il faut entendre «Inde» au sens large. Il s'agit de tous les territoires orientaux où avaient pénétré les Portugais à cette époque.

accomplis en ces endroits. Le roi D. Jean fut un roi qui ne se contentait pas de payer les nombreux services que lui rendaient ses vassaux dans l'Inde par de nombreuses distinctions et récompenses, mais il avait encore prescrit de perpétuer leur mémoire par la relation de leurs exploits. Cet homme (Castanheda) vécut pendant près de dix ans dans l'Inde, dont il parcourut la plus grande partie, allant jusqu'aux Moluques, notant avec beaucoup de soin ce qui se passait à cette époque. Il fit avec ses notes un ouvrage en dix livres, dont le dixième se termine avec l'administration du gouverneur D. Jean de Castro. D'après ce que nous ont dit des personnes dignes de foi, le roi D. Jean fit prendre ce [dernier] volume à la demande de gentilshommes qui se trouvaient dans ce rare et effroyable cercle[1], parce qu'on y disait de dures vérités. S'exposent à ces risques et à d'autres encore, les auteurs qui écrivent du vivant des hommes dont ils parlent. »

Le prologue du livre Ier est intitulé : *Prologo no primeiro livro dos dez da Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portugueses;* mais huit livres seulement ont été publiés. L'intervention des intéressés auprès du roi de Portugal a donc abouti à la suppression des livres IX et X. L'impression à Coimbre du livre Ier fut terminée le 20 juillet 1554; celle du livre II, le 20 janvier 1552; celle du livre III, le 12 décembre 1552; celles des livres IV et V, le 15 octobre 1553; celle du livre VI, le 3 février 1554; celle du livre VIII, le 25 août 1561. Je me suis servi de l'édition in-4° de 1833, qui est intitulée : « *Historia do descobrimento e conquista da India pelos Portuguezes*, por Fernão Lopez de Castanheda. *Nova edição.* Lisbonne, 1833. Na typographia rollandiana. Por ordem superior. » La page précédant le titre porte la mention suivante : « [Ceci] est le premier livre des dix de l'Histoire des

(1) *Naquelle raro, e espantoso cerco.*

découverte et conquête de l'Inde par les Portugais, présentement amendé et augmenté. Dans ces dix livres, on raconte tous les exploits merveilleux accomplis par les Portugais en Ethiopie, Arabie, Perse, dans les Indes cisgangétique et transgangétique, en Chine, aux îles Moluques, depuis l'époque où Dom Vasco de Gama, comte de Vidigueira et amiral de la mer Indienne, découvrit les Indes jusqu'à la mort de Dom João de Castro, qui en fut gouverneur et vice-roi, c'est-à-dire pendant une période de cinquante ans. Avec privilège royal. »

Livre II, chapitre cxii

dans lequel on décrit la situation de la ville de Malaca, sa grande richesse et comment elle devint un royaume.

P. 355. Cette ville de Malaca est située sur la côte d'un grand royaume appelé Sião [=Siam], à l'embouchure d'une petite rivière qui se jette à la mer dans une petite baie. Elle est située par 2° de latitude septentrionale et a un bon port. Autour de la ville, il y a de bons fruits en abondance, tels que les *uvas*, qui poussent tous les quatre mois; les *durions* [1], qui ressemblent à des artichauts par la forme, sont de la grosseur de grands cédrats et ont une saveur si particulière qu'on dit que c'est là la pomme avec laquelle pécha Adam. Il y a également des châtaignes, des figues d'Inde et de nombreux autres fruits différents des nôtres. L'eau y est abondante et bonne. La majeure partie des provisions de bouche y est apportee par mer d'autres pays, parce que, à Malaca même, il n'y a pas autre chose que ce que je viens de dire. Comme la végétation y est très luxuriante, le pays est très malsain. A cette époque [dans les premières années du xvi° siècle], la ville s'étendait sur une distance identique à celle de Enxobregas au monastère de Belem [2], mais elle était peu large. Elle contenait près de 30,000 feux. La rivière la divise en deux parties; le passage d'une partie à l'autre s'effectue à l'aide d'un pont en bois. Beaucoup de maisons sont en bois, particulièrement celles qui sont du côté de la mer: les autres, très

(1) *Vide supra*, p. 435 et n. 2.

(2) Faubourg de Lisbonne, sur la rive droite du Tage.

belles, *sont construites en pierre et chaux*. Dans la partie sud de la ville se trouvent les palais du roi, sur une hauteur; c'est là que se trouve la mosquée cathédrale et qu'habitent les gentilshommes. Dans la partie nord habitent les marchands qu'on appelle Quelins [=Kling, les gens du Kaliṅga de l'Inde]; en cet endroit, la ville est plus large qu'en aucun autre. Le roi de cette ville est maure [= musulman]; les gens du pays le sont aussi. Ils parlent une langue à eux qu'on appelle la langue malaya [=le malais], qui est très douce [à prononcer] et facile à apprendre. Les indigènes sont blancs, bien faits et bien proportionnés. Les hommes vivent en gentilshommes; ils sont naturellement galants, musiciens et amoureux, et les femmes aussi[1]. La plupart d'entre elles sont belles. Les indigènes sont tous (p. 356) portés à mener joyeuse vie. Quand ils s'ennuient en ville, ils vont se désennuyer dans les délicieux jardins qu'ils possèdent hors de la ville, sur le bord de la rivière. Malgré cela [ces habitudes et ce caractère], ce sont des gens de guerre; ils sont armés de lances, boucliers, de sabres courts et de flèches. Il y a, à Malaca, beaucoup de marchands étrangers qui, comme je l'ai déjà dit, vivent entre eux; ils sont maures et payens. Les payens proviennent surtout de Paleacate[2]; ils sont installés à demeure; ils sont très riches; c'étaient les plus grands commerçants du monde à cette époque. Ils n'évaluaient leur fortune que par *bahar* d'or; il y en avait qui possédaient 60 quintaux d'or. On ne considérait pas comme riche le marchand qui, en un seul jour, n'accaparait pas trois ou quatre navires chargés de marchandises de grande valeur, les faisait recharger [sur ses navires] et les payait de ses propres deniers[3]. Ainsi, ce port était l'échelle la plus importante et celle des plus riches marchandises connues du monde entier. A Malaca venaient les jonques de Chine, qui apportaient de l'or, de l'argent, de petites perles (*aljofar*), des perles, du musc, de la rhubarbe, des étoffes de soie (*borcadilhos*), du satin, des damas, du taffetas, de la soie écrue (*seda solta*), du fil de soie, des porcelaines, des coffres dorés et d'autres [meubles] très beaux, de meilleur style que ceux des Flandres. Ils emportaient surtout du fer et du salpêtre. Ils achetaient du poivre, des étoffes de Cambaya, du Bengale et de Paleacate; des grains, du safran, du corail jaune, du minium, du mercure, de l'opium, des drogues de

(1) D'après Barros (*Da Asia*, Décade II, livre VI, chap. 1er, p. 24), on disait proverbialement : *Malayos namorados*, *Jáos* (Javanais) *cavalleiros*.

(2) *Vide supra*, p. 407, n. 3.

(3) *Vide supra*, p. 409.

Cambaya appelées *cacho* [1] et *pucho* [2] et d'autres marchandises qui y arrivaient par la mer Rouge. Là venaient aussi les jonques de l'île de Iaoa [=Java] avec beaucoup de vivres, beaucoup de bonnes armes telles que les lances, sagaies, épées, sabres courts, *crisis* [=*kĕris*] qui ressemblent à des dagues et boucliers; toutes ces armes en acier très fin et ornées de damasquinage — comme le sont les armes des hauts fonctionnaires. Ces jonques — c'est ainsi qu'on appelle les navires de cette région — sont très grandes et très différentes de tous les autres navires du monde, parce que la proue et la poupe ont la même forme avec un gouvernail à l'avant et un autre à l'arrière. Elles n'ont qu'un mât et une voile en «roseau du Bengale» — ce sont de petits roseaux — qui tourne autour [du mât] comme *debadoira* (?). Pour cette raison, les jonques ne virent jamais comme nos (p. 357) navires. Quand on amène [la voile des jonques], il n'est pas nécessaire de la plier; elle tombe d'une seule pièce. Pour cette raison, les jonques tiennent très bien la mer; elles prennent beaucoup plus de fret que nos navires; elles sont beaucoup plus fortes; elles ont de si gros vaigrages (*amuradas*) qu'un chameau ne pourrait pas les porter. Chaque fois qu'ils ont à les réparer, ils posent dessus un nouveau bordage en planches, qu'ils enduisent de bitume blanc appelé *gala gala*. Il y a des jonques qui ont ainsi sept vaigrages [superposés], ce qui les conserve pendant longtemps [3]. Viennent également à Malaca des *paraos* [= malais *pĕrāhu*, *pĕráw*] chargés d'or en poudre provenant de l'île de Çamatra [=Sumatra] et du royaume de Menancabo [4] [Minaṅkabaw], et de beaucoup de poivre de cette même île et du Malabar. Là viennent également les marchands de l'Inde entière, du Choramandel [=Coromandel], du Bengale, de Tenaçarim, du Pégou, avec beaucoup de vivres et de riches marchandises. On apporte également à Malaca le girofle des Moluques, le camphre de Bornéo, le macis et la noix muscade de Banda, le sandal blanc et rouge de Timor. Ainsi, comme je l'ai déjà dit, c'était à cette époque l'échelle la plus riche qu'on connût au monde. Quoique cette ville se trouvât [sur le territoire] du royaume de Siam, elle n'était pas soumise au roi de ce pays, lequel était payen. Auparavant, elle avait son propre roi, qui était maure, comme il a été dit. Cette situation fut la conséquence du fait que depuis que les Maures étrangers et mar-

(1) *Vide supra*, p. 408.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Vide supra*, p. 79-81.

chands eurent établi leur commerce à Malaca, ils s'enrichirent tant qu'ils devinrent très puissants; ils attaquèrent les indigènes du pays, qui étaient payens, les soumirent, et après les avoir soumis, les convertirent à leur foi. Ils choisirent, comme roi l'un d'entre eux [d'entre les musulmans] et c'est lui qui régnait à cette époque [où Malaca se rendit indépendant]. Lorsque celui-ci se vit puissant, il ne voulut plus reconnaître la souveraineté du roi de Siam et s'en rendit indépendant. Il semble que le roi de Siam étant souverain d'un grand pays comme celui qui lui est soumis et qui s'étend dans l'intérieur, ne fit pas attention à la perte de cette ville [de Malaca]. Lorsque le roi de Malaca se vit le maître incontesté de la ville, il ne songea plus qu'à mener joyeuse vie et à s'enrichir. Il chargea un sien oncle du gouvernement. Celui-ci était un effroyable tyran et un ennemi de tous ceux qui n'étaient pas musulmans.

ADDENDA.

P. 400, n. 3. Cf. Castanheda, liv. III, chap. LXII, p. 215, où il est dit que les porteurs du message du gouverneur portugais de Malaka pour le roi de Siam se rendirent à Udiâ [=Ayudhiā] par mer et, de cette ville, revinrent par terre jusqu'aux hauts-fonds de Capacia.

P. 415, n. 4. Au livre VI, chap. C, p. 212-213, Castanheda dit : « Pour se venger du roi de Linga, qui est voisin de Malaca et ami des Portugais auxquels il fournit des vivres, le roi de Bintão [=Bintaṅ] envoya contre lui le roi de Draguim [=Indragiri, *vide supra*, p. 93, n. 5], son gendre, et le Laqximena [*vide supra*, p. 427, n. 2] avec 160 *lancharas* portant huit mille Maures bien armés et pourvus d'une importante artillerie et de beaucoup de munitions. »

P. 416, n. 2. Pour la rivière de Muar, cf. Castanheda, livre VI, chap. LII, p. 111.

P. 434. Au sujet de Pago, Castanheda dit (liv. IV,

chap. XXXV, p. 76) : «C'est un endroit situé à 18 lieues de Malaca, sur la rivière, en amont.» Cf. également p. 151 et 193, chap. X et XXXV du même livre.

P. 438. A la description de Malaca par Barros, ajouter le passage suivant du même auteur (Décade II, livre IV, chap. III, p. 398-399) : «... Il suffit ici de savoir que la ville de Malaca est située sur le détroit qui s'étend entre la terre ferme de l'Asie, qui en forme la côte septentrionale (*sic*) et l'île de Çamatra [=Sumatra] qui en est au sud (*sic*). Malaca est à peu près au milieu du détroit, par 2° de latitude septentrionale. La ville s'étend sur le bord de la mer pendant une lieue. Une rivière qui vient de l'intérieur des terres la divise en deux parties, qui sont reliées par un pont. Quoique, à l'exception de la mosquée, toutes les maisons et quelques appartements du roi soient en bois, la ville a un aspect si majestueux, une population si importante, un si grand nombre de navires dans son port, un trafic qui y réunit tant de gens venus par mer, que les nôtres [les Portugais] comprirent que cette ville était plus importante encore qu'on ne l'avait dit et qu'ils avaient découvert là plus de richesse que dans l'Inde [propre]. Lorsque les habitants virent nos navires, l'éclat de leurs pavillons, trompettes et artillerie qui les stupéfiait, ils en furent d'autant plus épouvantés; car ils voyaient en nous plus de sujets de crainte que nous n'en voyions en eux. Les habitants de ce pays s'appellent *Malaios*. Quoiqu'ils fussent musulmans, et que ceux-ci exècrent généralement les chrétiens, n'ayant pas été atteints encore par nos armes (*assinados do nosso ferro*), ils ne nous avaient pas en si grande haine que les Arabes, Persans et Gudjaratis se trouvant à Malaca et naviguant sur les côtes de l'Inde, auxquels nos escadres avaient causé des pertes. Ceux-ci, qui considéraient nos coutumes et les relations avec nous comme ignominieuses, excitèrent vio-

lemment contre nous les payens qui se trouvaient là, tels que *les gens du Bengale, Pégou, Siam, de Java, de Chine*, [des îles] de Luçon et des Lequios [=Nord de Formose], et de nombreux autres étrangers qui venaient dans cette ville pour y faire du commerce . . » Cf. également, du même auteur, Décade II, livre VI, chap. 1er, p. 15-27.

P. 79. Pour les Minaṅkabaw de la péninsule malaise, cf. Couto, *Da Asia*, Décade X, livre VIII, chap. XIII, p. 357, où ils sont appelés *Manacambos;* et livre IX, chap. IX, p. 471.

P. 79-81. Pour le Minaṅkabaw de Sumatra, cf. Castanheda, livre III, chap. LXXV, p. 256 : «A cette époque [en 1511], arrivèrent à Malaca trois *panguejaoas* [*vide supra*, p. 80, n. 1] du pays de Menăcabo, qui est situé à l'extrémité méridionale de l'île de Çamatra. C'est le royaume où on extraït de l'or et où on le recueille comme je l'ai dit déjà. Ces trois *panguejaoas* apportaient une grande quantité d'or pour le vendre à Malaca. . . » Au chap. CL, p. 497 du même livre, il est dit que Georges Botelho fut envoyé de Malaca à Siak, à l'embouchure de la rivière de ce nom, sur la côte orientale de Sumatra, pour se rendre par cette route au pays de Menancabo. Cf. également le chapitre suivant. Sur ce même pays de Minaṅkabaw, cf. Couto, *Da Asia*, Décade VII, livre IX, chap. XVI, p. 426-427.

P. 95. Sur le détroit de Singapour, Castanheda dit au livre III, chap. LXXXVI, p. 288 : «. . . Ce détroit de Cincapura est si étroit que, si un navire se mettait en travers, il toucherait l'une et l'autre rive. C'est par là que passent toutes les jonques qui viennent de Chine, de Patane [=Patani sur la côte orientale de la péninsule malaise], du Siam et de tous les pays du Sud, à Malaca. Les nôtres en furent très étonnés

quand ils y arrivèrent; il leur parut qu'ils accomplissaient un tour de force en faisant passer par un si étroit passage le navire (*ho nauio*) et la caravelle. » Pour ce détroit, cf. *Hobson-Jobson*, sub verbis *Governor's strait* et *Old strait.*

P. 109, n. 8. L'équivalence portugais *gema* < arabe *zām* est déjà indiquée dans *Hobson-Jobson*, s. v° *jam*, où ne figure aucune citation de textes portugais. La correction de Prinsep : *iṣṭilāḥī* en *aṣṭarlābī* est naturellement inexacte. Pour un autre exemple de *gema* < *zām*, cf. Castanheda, livre III, chap. CVIII, p. 369.

P. 129. Au sujet de Lieou-k'ieou = Nord de Formose, Castanheda dit au livre IV, chap. XL, p. 91 : « Après son arrivée à Canton, Fernand Perez apprit que, après avoir dépassé la ville de Canton, au Sud-Est (*sic*), se trouvait un grand pays appelé Lequia (*sic*), très riche en or, argent, soies écrues et tissées, en porcelaine et autres marchandises, comme en Chine. C'est pour cela qu'il y avait là des marchands importants. . . » Cf. également Barros, *Da Asia*, Décade II, livre IV, chap. III, p. 399, et livre VI, chap. 1er, p. 25; et *Hobson-Jobson*, s. v° *Lewchew*, p. 514, où les îles des Lequeos, Lequios des textes portugais, sont inexactement identifiées aux îles Lieou-k'ieou, japonais Ryūkyū, à l'est de Formose.

P. 143. Sur le Lang-kia-chou, cf. également *Religieux éminents*, p. 78 et 100, où il est dit : « Prenant donc son bâton, le maître de la Loi, Tao-lin, entreprit une longue route; il fut ballotté en bateau sur les mers du Sud. Il dépassa les colonnes de cuivre [érigées par Ma Yuan, *vide supra*, p. 116-117] et arriva au pays de Lang-kia [-chou]; il franchit le pays de Ho-ling [= Java] et traversa le pas des Hommes-Nus [= Nicobar]. . . » Soit, en toponomastique mo-

derne, Tao-lin se rendit de la côte d'Annam sur la côte orientale de la péninsule malaise, à Lĕṅkasuka; puis à Java; de Java aux îles *Nicobar* et de ces îles à Tamralipti = Tamluk. Cet itinéraire est décisif contre l'identification du Lang-kia-chou au Tenasserim.

MÉLANGES.

LE NOM DE LA GIRAFE

DANS LE *YING YAI CHENG LAN*.

Dans la notice du *Tchou fan tche* (1225) de Tchao Jou-koua consacrée à 弼琶囉 *Pi-p'a-lo* (cantonnais *Pat-pa-lo* = arabe بربرة *Barbara,* Berbéra de la côte çomālie du golfe d'Aden), il est dit ceci :

« . . . There is also (in this country) a wild animal called 徂蠟 *tsu-la* (cantonnais *ts'o-lap*<arabe زُرافة *zurāfa,* « girafe »[1]); it resembles a camel in shape, an ox in size, and is of yellow colour. Its fore legs are five feet long, its hind legs only three feet. Its head is high up and turned upwards. Its skin is an inch thick[2]. »

Le *Ying yai cheng lan* de Ma Houan, qui fut composé entre 1425 et 1432 environ, contient une notice, la 16ᵉ, consacrée

(1) MM. Hirth et Rockhill disent en note : « *Ts'u-la,* in Cantonese *ts'o-lap,* is, of course, the girafe. The Chinese name is Persian *zurnāpā, surnāpā* (Meninski, but commonly *ushturgāv,* i. e. « camel-ox ») « girafe », in Arabic *zarāfa.* » *Ts'u-la* dont la forme complète est *ts'u-la-fa* (*vide infra*), est, au contraire, une transcription correcte de l'arabe زُرافة *zurāfa* > cantonnais *ts'o-lap.* Le doublet arabe زرافة *zarāfa* est également usité, mais c'est la forme précédente qui est ici en cause. Persan زرناپا *zurnāpā,* litt. « pied (*pā*) de flûte », allusion aux pieds longs et minces de la girafe, est la forme iranisée de l'arabe *zurāfa* par étymologie populaire. Je dois cette dernière information à M. Cl. Huart.

(2) *Chau Ju-kua,* trad. et annoté par F. Hirth et W. W. Rockhill, Saint-Pétersbourg, 1912, in-4°, p. 128.

à 阿丹 *A-tan* = Aden. Après y avoir décrit le 福鹿 *fou-lou*, «le zèbre»[1], Ma Houan dit :

«The 麒麟 *k'i-lin*, the giraffe has forelegs over nine feet long, its hind ones are about six feet. Beside its ears grow two short fleshy horns. It has a cow's tail and a deer's body. It eats millet, beans and flour cakes (餅餌)[2].»

Au chapitre IV, notice 40 consacrée à 天方 *T'ien-fang*, La Mekke, le *Sing tch'a cheng lan* de Fei Sin qui date de 1436, dit :

«The natural products [of T'ien-fang] are gold, amber, camels, 祖剌法 *tsu-la-fa* (giraffe)[3], leopards, deer. They have horses eight feet high, and which are called Heavenly Horses (天馬)... The ruler of the country and his ministers are very grateful to the Heavenly Dynasty [= Chinese Dynasty], and their missions are constantly bringing presents of lions and *k'i-lin* (giraffes) to offer up as tribute[4].»

Au chapitre III, notice 22 consacrée à Aden, le *Si yang tchao kong tien lou* de Houang Cheng-ts'eng qui date de 1520, dit également :

«Its front legs [of the *k'i-lin*] are nine feet long, its hind legs six feet. Its hoofs have tree clefts (三跲), it has a flat

[1] Sur l'étymologie de chinois *fou-lou* par çomali *faro*, cf. Gabriel Ferrand, *Note sur le* houa fou-lou *du* Ming che, dans *Journal asiatique*, t. IV, XIe série, 1914, p. 157-160.

[2] *Apud* W. W. Rockhill, *Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coast of the Indian Ocean during the fourteenth century*, dans *T'oung Pao*, t. XVI, 1915, p. 609.

[3] Dans la notice 38, chap. IV, du même ouvrage consacré à la ville de 佐法兒 *Tsou-fa-eul* = ظفار Ẓufār, sur la côte méridionale de l'Arabie, le *tsou-la-fa* figure parmi les produits du pays. Cf. Rockhill, *Notes on the relations*, *loc. cit.*, p. 614.

[4] *Apud* Rockhill, *Notes on the relations*, *loc. cit.*, p. 620 et 621. Il s'agit naturellement de girafes importées à la Mekke.

mouth (匾 口). Two short fleshy horns rise from the back of the top of its head. It has a cow's tail and a deer's body. This animal is called *k'i-lin;* its eats grain of any kind[1]. »

Au chapitre 326 du *Ming che* ou *Histoire des Ming* (1368-1643), il est également fait mention du *k'i-lin* dans la notice consacrée à Aden[2].

Les textes précédents désignent la girafe sous deux noms différents : *tsou-la* (*Tchou fan tche*), *tsou-la-fa* (*Sing tch'a cheng lan*) < arabe *zurāfa*, et *k'i-lin* (*Ying yai cheng lan*, *Si yang tchao kong tien lou* et *Ming che*). 麒 麟 *k'i-lin* est une expression chinoise bien connue désignant l'unicorne. Mais la description détaillée qu'en donnent les textes ne permet pas de songer à cet animal légendaire : il s'agit incontestablement ici de la girafe. Cf. le *Ying yai cheng lan* et le *Si yang tchao kong tien lou*, qui mentionnent ses deux cornes.

Comme le *fou-lou* < çomāli *faro*, *k'i-lin* est emprunté à la même langue des Africains orientaux : c'est le çomāli *gíri* des dialectes orientaux, *géri* des dialectes septentrionaux (cf. Capt. Fred. M. Hunter, *A grammar of the Somali language,* Bombay, 1880, p. 168 : *hal-geri,* « giraffe, cameleopard »; Gabriel Ferrand, *Notes de grammaire çomalie,* dans *Bulletin de correspondance africaine,* t. IV, Alger 1885, p. 512 : *géri,* « girafe »; Leo Reinisch, *Die Somali-Sprache,* t. II, *Wörterbuch* [*Südarabische Expedition*], Vienne, in-4°, 1902, p. 176 : *gíri,* « girafe »; p. 203 : *halgíri*, « girafe, camelopardalis »). *Gíri, géri* sont correctement rendus en chinois par *k'i-lin,* à la nasale finale près. Mais c'est sans doute la presque homophonie des deux

[1] *Ibid.*, p. 609, note 3. Dans la préface de cet ouvrage, l'auteur dit qu'il l'a composé d'après des informations prises dans le *Sing tch'a cheng lan*, le *Ying yai cheng lan* et des *Instructions nautiques* (*ibid.*, p. 76).

[2] Cf. E. Bretschneider, *On the knowledge possessed by the ancient Chinese of the Arabs and Arabian colonies and other western countries mentioned in Chinese books*, Londres, 1871, in-8°, p. 18.

noms et le souvenir du légendaire unicorne qui ont fait adopter cette transcription chinoise pour le nom de la girafe. L'*n* final chinois, qui fait difficulté en phonétique, est ainsi expliqué par étymologie populaire.

Le nom de *tsou-la* dans la notice du *Tchou fan tche* consacrée à Berbéra, le port çomāli du golfe d'Aden, peut surprendre : on attendrait plutôt *k'i-lin*<*giri*. C'est que Tchao Jou-koua, l'auteur du texte chinois, tient ses informations de marins arabes qui lui ont donné le nom arabe de la girafe. A Aden, pays arabe, vivait et vit encore une colonie çomālie très importante par le nombre. C'est du pays çomāli voisin que des girafes ont pu y être importées et il est naturel que Ma Houan ait recueilli à Aden le nom çomāli usité dans leur pays d'origine. De la relation de Ma Houan, *k'i-lin* est passé dans le *Si yang tchao kong tien lou* dont le *Ying yai cheng lan* est une des sources, et, postérieurement, dans le *Ming che*.

Gabriel Ferrand.

A PROPOS

D'UNE CARTE JAVANAISE DU XVe SIÈCLE.

Les lettres d'Alfonse d'Albuquerque au roi de Portugal, Dom Manuel, nous sont connues grâce à l'Académie des Sciences de Lisbonne, qui avait chargé un de ses membres, M. Raymundo Antonio de Bulhão Pato, d'en assurer la publication. Le premier volume (in-4°, 1884) des *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam*, contient une lettre en date du 1er avril 1512 qui se termine ainsi :

. . . Tambem vos vay hum pedaço de padram que se tirou dũa gramde carta dum piloto de jaoa, a quall tinha ho cabo de bõaa esperamça, portugall e a terra do brasyll, ho mar roxo e ho mar de persia,

as ilhas do cravo, a navegaçam dos chins e gores, com suas linhas e caminhos dereytos por omde as naos hiam, e ho sertam, quaees reynos confynavam huns cos outros : parce me, senhor, que foy milhor cousa que eu nunca vy, e voss alteza ouuera de folgar muyto de ha ver; tinha os nomes por lettra jaoa, e eu trazia jao que sabia ler e esprever; mamdo esse pedaço a voss alteza, que francisco rrodriguez empramtou sobre a outra, domde voss alteza poderá ver verdadeiramente os chins domde vem e os gores, e as vossas naos ho caminho que am de fazer pera as ilhas do cravo, e as minas de ouro omde sam, e a ilha de jaoa e de bamdam, de noz nozcada (*sic*) e maças, e a terra delrrey de syam, e asy ho cabo da terra de navegaçam dos chins, e ary pera omde volve, e como daly a diamte nam navegam : a carta primcipall se perdeo em froll de la mar : co piloto e com pero dalpoem pratiquey ho symtir desta carta, pera lá saberem dar Rezam a voss alteza; temde este pedaço de padram por cousa muyto certa e muyto sabida, porque e a mesma navegaçam por omde eles vam e vem : mimgua lhe a arcepedego das ilhas que se chamam celate, que jazem antre jaoa e malaca . . [1].

«Je vous envoie également un fragment de document qui a été copié sur une grande carte faite par un pilote de Java, laquelle comprenait le cap de Bonne-Espérance, le Portugal, le pays du Brésil, la mer Rouge, la mer de Perse [= golfe Persique], les îles du Girofle[2], les routes maritimes des Chinois et des Gores[3], avec leurs lignes et chemins

[1] Cette longue lettre est reproduite aux pages 29-65, sous la rubrique *Carta IX*. D'après les premières lignes du dernier paragraphe (p. 64), Albuquerque la commença à Malaka qu'il avait quitté le 1er décembre 1511, et la termina à Cochin où il se rendit après le naufrage du *Flor de la Mar,* sur la côte orientale de Sumatra. L'extrait qu'on en vient de lire, et dont j'ai reproduit le texte portugais en raison de son importance, est aux pages 64-65.

[2] Les Moluques. Cf. Couto, *Da Asia,* éd. in-12, 1778, décade IV, liv. VII, chap. ix, p. 173 et suiv.; et Barros, *Da Asia,* décade III, liv. V, chap. v, p. 564 et suiv.

[3] *Gores* est la forme portugaise du nom arabe de Formose : الغور *Al-Ghūr,* «qui s'appelle également لكيّو *Lıkīwūn*, dit le manuscrit 2292 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale, fol. 69 r°, l. 9-13. *Lıkīwū* est la forme arabisée du chinois 流求 *Lieou-k'ieou* désignant le Nord de Formose (cf. *Chau Ju-kua*, trad. Hirth-Rockhill, Saint-Pétersbourg, 1912, in-4°, p. 162 et 163, note 1). On trouvera les textes portugais et arabes ayant trait à cette île à l'appendice I de l'article ci-dessus : *Malaka, le Malāyu et Malayur.* (*Vide supra*, p. 126-133.)

directs par où passent les navires, et l'intérieur [de ces pays]. Ces royaumes étaient limitrophes les uns des autres. Il me semble, Seigneur, que c'est la chose la plus belle que j'aie jamais vue. Votre Altesse aura grand plaisir à la voir. Les noms y étaient écrits en caractères javanais et j'ai amené un Javanais qui sait lire et écrire pour me [l'expliquer]. J'envoie à Votre Altesse ce fragment que Francisco Rodriguez[1] a copié sur l'autre [carte originale] et ainsi Votre Altesse pourra voir en réalité d'où viennent les Chinois et les Gores; la route qu'ont à suivre vos navires pour se rendre aux îles du Girofle; à l'endroit où sont les mines d'or; l'île de Java, de Banda, [qui est l'île] de la noix muscade et du macis[2]; le pays du roi de Siam; le cap du pays où naviguent les Chinois, le côté vers lequel il tourne et pourquoi ils ne vont pas plus loin[3]. La carte originale s'est perdue [dans le naufrage] du Flor de la Mar[4]. Avec le pilote[5] et avec Pero d'Alpoym, je m'exerçai a com-

[1] «Francisco Rodriguez, disent les *Commentaires* d'Albuquerque (*Commentarios do Grande Afonso Dalboquerque, Capitão Geral que foi das Indias Orientaes em tempo do muito poderoso Rey D. Manuel, o primeiro deste nome*, éd. in-12 de 1774, t. III, p. 183), est un jeune homme qui a toujours servi dans l'Inde comme pilote. Il savait très bien faire un *padrão* (sorte de pilier aux armes du Portugal qu'on édifiait sur les terres nouvellement découvertes en marque de prise de possession) s'il le fallait; et c'était pour cette raison que Alphonse d'Albuquerque l'envoyait [comme pilote, avec d'autres, à la découverte des îles Moluques en novembre 1511].» Le commandant en chef de l'expédition, composée de trois navires, était Antonio Dabreu.

[2] Barros (*Da Asia*, Décade III, liv. V, chap. VI, p. 585, réimpression de 1777) rapporte que tous les ans les Javanais et les Malais vont charger à Banda du girofle, de la noix [muscade] et du macis.

[3] La phrase n'est guère intelligible, mais on peut l'interpréter à coup sûr grâce à un passage de la Décade I de Barros (livre IX, chap. I, p. 288, réimpression de 1777). L'historiographe portugais divise la côte maritime de l'Asie en neuf parties : «... la huitième partie [qui commence au grand fleuve appelé Menão = Menam du royaume de Sião = Siam] se termine à un cap remarquable, le plus oriental du continent que nous connaissons actuellement, et qui est presque au milieu de toute la région maritime du grand pays de Chine. Nous l'appelons «Cap de Liampo» du nom d'une ville illustre qui se trouve au coude du cap (*na volta delle*), et que les indigènes appellent Nimpo [= Ning-po] que nous avons corrompu en Liampo.» C'est donc du cap méridional du golfe de Hang-tcheou qu'il s'agit.

(4-5) [4] Ou *Flor de la Mar* «Fleur de la Mer». Après la prise de Malaka, le 25 juillet 1511, Albuquerque y séjourna pendant quelques mois pour organiser l'administration de cette nouvelle possession. Il s'embarqua le 1er dé-

prendre cette carte pour pouvoir en parler à Votre Altesse en connaissance de cause. Ce fragment de document est une chose absolument authentique et très connue, parce que c'est [la carte marine indiquant] les routes maritimes mêmes par lesquelles ils [les javanais] vont [à un endroit] et en retournent. Il y manque l'archipel des îles qu'on appelle [îles du] Celate[1], qui sont situées entre Java et Malaka[2].

Les documents portugais ayant trait à la période de la conquête de l'Inde sont nettement affirmatifs en ce qui concerne les anciennes navigations des Javanais. En voici quelques témoignages.

Le 1er décembre 1511, Albuquerque quitte Malaka à destination de l'Inde avec une escadre de quatre navires,

dont une jonque qui avait été prise sur cette route, entièrement armée de Javanais, parmi lesquels se trouvaient de nombreux charpentiers, calfats et ouvriers mécaniciens que Alphonse d'Albuquerque tenait en grande estime parce que ces Javanais sont des hommes parfaitement [aptes] au métier de la mer (*grandes homens deste mister do mar*). Ils étaient au nombre d'environ soixante personnes, non compris les femmes et les enfants qu'ils ont l'habitude d'amener avec eux[3].

En 1513, le roi de Djapara, à Java, appelé Pate Unuz [= Pati Unus] vint attaquer Malaka avec une flotte de quatre-vingt-dix navires à voiles et à rames, de toutes dimensions,

portant, dit-on, 12,000 hommes, avec beaucoup d'artillerie fabriquée à Java: car les [Javanais] sont d'excellents ouvriers fondeurs (*grandes homens de fundição*), de tous les travaux du fer et d'autres [métiers]

cembre 1511, sur le *Flor de la Mar*, commandé par Pero d'Alpoym, qui fit naufrage au large de Aru, l'ancien royaume de la côte orientale de Sumatra, à l'embouchure de la rivière Rĕkan ou Rokan (*Commentarios*, t. III, chap. XLIII, p. 218 et suiv.; cf. également Gaspar CORREA, *Lendas da India*, éd. R. J. de Lima Felner, t. II, Lisbonne, 1860, in-4°, p. 268-270). — (5) Francisco Rodriguez.

(1) *Celate* est la graphie portugaise du malais *sĕlát*, «détroit».

(2) Il est à désirer qu'un de nos confrères portuguais veuille bien se donner la peine de rechercher si cette carte existe encore.

(3) João de BARROS, *Da Asia*, Décade II, liv. VI, chap. VII, p. 108-109.

qu'ils ont appris de l'Inde (*e de todo lavramento de ferro, e outra que houveram da India*)[1].

[Les Javanais], dit Couto, sont tous des hommes très exercés dans l'art de la navigation, au point qu'ils prétendent être les plus anciens navigateurs. Plusieurs, cependant, attribuent l'honneur [de sa découverte] aux Chinois et affirment que les Javanais l'ont apprise d'eux. Mais il est certain (*mas he certo*) que ceux-ci (les Javanais) ont autrefois navigué (*navegarem estes já*) jusqu'au cap de Bonne-Espérance et qu'ils ont été en communication avec la côte orientale de Madagascar (*na ilha de S. Lourenço da banda de fora*) où se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés (*Ajavados*) qui disent descendre d'eux [des Javanais] (*que dizem procederem delles*)[2].

Ceux qui ont le plus anciennement découvert et peuplé ces îles [des Moluques], dit encore Couto, seraient, croit-on, les Chinois, parce qu'on les tient également pour les premiers inventeurs des navires et de l'art de la navigation, parmi tous les Orientaux. Certains prétendent que les Javanais en ont été les premiers découvreurs[3] et que les habitants des Moluques sont d'origine javanaise; mais il est plus certain (*mas o mais certo*) qu'ils sont d'origine chinoise. Les Chinois voyageant depuis de nombreuses centaines d'années (*muitas centenas de annos*) dans cette mer avec leurs jonques, abordèrent dans ces îles...[4].

Les Javanais auraient donc pratiqué la navigation et l'art

(1) *Ibid.*, Décade II, liv. IX, chap. IV, p. 354-355.

(2) Diogo de Couto, *Da Asia*, Décade IV, liv. III, chap. I, p. 169. Cf. également mon article *Les voyages des Javanais à Madagascar*, dans *Journal Asiatique*, mars-avril, 1910, p. 281-330. A la page 281, note 1, le renvoi à : *Da Asia* de Barros e Couto, Décade IV, etc., est à rectifier; c'est : *Da Asia* de Couto, qu'il faut lire.

(3) Le texte dit «...porque tambem [os Chins] se tem pelos primeiros inventores das embarcações, e da arte de navegar de todos os do Oriente. Alguns tem pera si, que os Jaos as descubríram, e que os Malucos procedem delles.» *As decubríram*, «les découvrirent», peut s'appliquer aussi bien aux îles Moluques qu'à l'invention des navires et de l'art de la navigation : *ilha*, *embarcação* et *arte* sont également du féminin. En interprétant ce passage par le précédent qui est également de Couto, on peut entendre que *as decubríram* s'applique aux navires et à l'art de la navigation.

(4) Diogo de Couto, *Da Asia*, Décade IV, liv. VII, chap. IX, p. 173.

des constructions navales à haute époque. L'authenticité de cette tradition historique, recueillie par Couto au XVIe siècle, nous est garantie par un texte chinois. Le *Heou han chou* qui porte sur les années 25-220, dit, en effet[1] :

La sixième année *yong-kien* (131 de notre ère) de l'empereur Chouen, le roi du 葉調 *Ye-tiao* [= Java] d'au-delà des frontières du Je-nan, 便 *Pien* [= Varman], envoya une ambassade [en Chine] offrir le tribut. L'empereur accorda à 調便 *Tiao-pien* [= Devavarman] un sceau d'or et un ruban violet[2].

Cette ambassade de 131 est un sûr témoignage que les Javanais avaient à cette époque une dynastie hindouisée ainsi que l'indique le nom sanskrit de leur souverain, et armaient déjà des navires permettant d'effectuer le voyage de Java à la côte de Chine.

Le manuscrit 2559 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale contient plusieurs traités nautiques de deux *muʿallim* ou « maîtres de navigation », Šihab ad-dīn Aḥmad ibn Majid et Sulaymān al-Mahrī, dont le second nous est inconnu par ailleurs[3]. Celui-ci est l'auteur de trois traités nautiques dont l'un العمدة المهرية est daté de 1511. Les deux autres كتاب المنهاج الفاخر فى علم البحر الزاخر et كتاب شرح تحفة الفحول فى تمهيد الاصول ne sont pas datés, mais ne peuvent pas être postérieurs à 1553[4]. Sulayman al-Mahrī, qui a rédigé ces

[1] K. 116, p. 3 v°-4 r°.

[2] Cf. pour ce texte, Paul Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, dans *Bull. École française d'Extrême-Orient*, t. IV, 1904, p. 266; et pour l'identification du nom royal, mon article *Ye-tiao, Sseu-tiao et Java*, dans *Journ. As.*, t. VIII, 1916, p. 530, note 2.

[3] Sur ce manuscrit et le 2292 du même fonds, cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques arabes, turks et persans relatifs à l'Extrême-Orient*, t. II, Paris, 1914, p. 485, note 2, et p. 660, note 2.

[4] Ces trois ouvrages ont été utilisés par l'amiral turk Sīdī ʿAlī qui s'en procura un exemplaire pendant son séjour dans le golfe Persique en 1553. Voir la note précédente.

trois ouvrages pendant la première moitié du XVIe siècle était ainsi un contemporain du Grand Albuquerque, de Barros et de Couto. L'extrait suivant du كتاب شرح تحفة الفحول mentionne les Javanais parmi les « maîtres de navigation » réputés à cette époque :

Fol. 161 r°, l. 6 et suiv. :

اتفق علماء البحر على تجزئة الدوره باثنين وثلاثين جزء اقول اتفق معالمة البحر الهندي وهم العرب والهراميزة واهل الهند والشوليان والزنوج (cod. الرنوح) وكذا معالمة الغرب (cod. العرب) كالمغاربة والفرنج (cod. الفرج) والروميين علي تجزئة (cod. تجربة) الدور باثنين وثلثين جزأ واما اهل الصين والجاويين (cod. الحاويين) وهم اهل الجزر الجنوبيات (cod. الحدر الحوبيات) يجزؤها باربعة وعشرين جزء وكذا اهل ارض العجم كخراسان وما يليها من العجم

Les savants en science nautique sont d'accord pour diviser la circonférence [de la terre] en 32 parties.

Je dis que les *mu'allim* de la mer de l'Inde sont d'accord. Ces [*mu'allim*] sont les Arabes, les gens de Hormūz, les gens de l'Inde, les Čola et les Zanjs. Il en est de même pour les *mu'allim* de l'Occident, comme les Maghribins, les Francs et les Byzantins qui s'accordent pour diviser la circonférence [de la terre] en 32 parties. Quant aux Chinois et aux Javanais — ceux-ci sont les gens des îles du Sud —, ils divisent [la circonférence de la terre] en 24 parties. Il en est de même pour les gens des pays non arabes comme le Khorāsān et les pays non arabes qui l'avoisinent[1].

La citation précédente est intéressante à plus d'un titre. Parmi les *mu'allim* de la mer de l'Inde, Sulaymān cite, comme

[1] Cette division de la circonférence de la terre en 32 parties doit s'entendre du point de vue nautique : il s'agit de la rose des vents qui est divisée en 32 rumbs (en arabe خنّ *khann*, plur. اخنان *akhnān*) et il en est question dans la suite du texte.

on l'attendait, les Arabes et les gens de Hormūz. Il y joint «les gens de l'Inde», ce qui, dans la terminologie nautique de Sulaymān et de Ibn Mājid, désigne spécialement «les gens [de la côte occidentale] de l'Inde».

En février 1511, Albuquerque se rend de Cochin à Malaka avec une flotte de 18 navires :

> Lorsqu'ils arrivèrent à Ceylan, étant Est-Ouest par rapport à l'île de Sumatra, rapportent les *Commentarios*, ils aperçurent un navire. Albuquerque donna l'ordre de l'accoster et on le prit. Il se réjouit fort [d'apprendre] que c'était un navire [armé] avec des Gudjaratis, et il en conclut qu'il était dans la bonne voie, car les [Gudjaratis] connaissent beaucoup mieux cette route que toutes les autres nations, à cause du grand commerce qu'ils font dans ces pays [orientaux][1].

Ce témoignage en faveur des Gudjaratis s'accorde avec celui de Sulaymān qui les mentionne parmi les *muʿallim* de l'Inde occidentale.

Nous n'étions pas habitués, autant que je sache, à considérer les Čola comme des marins consommés. Ce furent cependant d'intrépides navigateurs que les gens de la côte orientale de l'Inde. Je crois bien que Sulaymān, ainsi que Ibn Mājid, désigne sous le nom de *Čola* tous les Hindous de la côte orientale, en y comprenant les Kaliṅga auxquels est vraisemblablement due l'hindouisation à haute époque de l'Inde transgangétique et de l'Insulinde. En ce qui concerne spécialement les Čola, la célèbre inscription de Tanjore de 1050

[1] *Commentarios do Grande Afonso Dalboquerque*, t. III, chap. XIV, p. 70. Sur les Gudjaratis, *Hobson-Jobson* cite, sub verbo *Java*, cet extrait de la *Rā Mālā* (t. II, p. 82; p. 418 de l'éd. de 1878).

It is a saying in Goozerat, —
Who goes to Java
Never returns.
If by chance he returns,
Then for two generations to live upon,
Money enough he brings back.

nous a conservé le souvenir d'une importante expédition maritime en Birmanie, dans la péninsule malaise et dans le Nord de Sumatra[1].

D'après Edrīsī, «les Zanjs [de la côte orientale d'Afrique] n'ont point de navires dans lesquels ils puissent voyager[2]». Si cette affirmation doit être prise à la lettre — ce qui n'est point démontré —, elle n'est plus exacte au XVIe siècle, puisque Sulaymān cite les Zanjs parmi «les maîtres de navigation» de l'océan Indien.

La mention des *mu'allim* maghribins, francs et byzantins montre que l'auteur connaissait l'existence des marines barbaresque, franque (c'est-à-dire italienne, française, espagnole et portugaise) et byzantine; celle des *mu'allim* chinois et javanais — son témoignage en ce qui concerne les marins de Java vient confirmer celui d'Albuquerque —, que les marines chinoise et javanaise lui étaient également connues.

J'ai intitulé cette courte note : *Une carte javanaise du XVe siècle*, parce que, au dire d'Albuquerque, elle était «très connue, *muyto sabida*» en 1511. Il n'y a donc rien d'anormal à la faire remonter au siècle précédent. Elle pose un troublant problème, même si on ne veut retenir comme date que les premières années du XVIe siècle. Comment un cartographe javanais a-t-il pu avoir eu connaissance à cette époque de la *terra do brasyll*, «le pays du Brésil»? C'est ce que je ne saurais dire. Mais voici un problème plus troublant encore. Le *mu'allim* Šihāb ad-dīn Aḥmad ibn Mājid, qui vivait au XVe siècle, a écrit plusieurs traités nautiques qui nous sont parvenus. L'un de ces traités, que nous a conservé le manuscrit 2292 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale, est intitulé : حاوية الاختصار فى اصول علم البحر «*Ḥāwiya* (réunion, condensation) de l'abrégé

(1) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. II, p. 645-648 et 684-685.

(2) Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 173.

des principes de la science nautique ». C'est une *arǰūza* ou poème en vers du mètre *raǰaz* qui a été écrite à Djulfar, en ʿOmān, et qui est datée, vers la fin, *en toutes lettres*, du mois de dzū'l-ḥiǰǰa 866 = septembre 1462 (mil quatre cent soixante-deux). Dans un passage où il est question de l'île de Ḳomr = Madagascar, se trouvent les deux vers suivants qui n'ont aucun rapport direct avec ce qui précède et ce qui suit :

Fol. 100 v°, l. 8-9 :

وقيل كان في قديم الدّهر   مراكب الافرنج تاتي آلقمر
ايضًا وياتون لبَرّ الزنج   والهند نقلا عن ذوى الافرنج

On dit que, dans les temps anciens, les navires des Francs vinrent à Madagascar et vinrent également sur la côte des Zanjs et de l'Inde [occidentale], d'après ce que rapportent les Francs[1].

L'expression arabe في قديم الدهر, « dans les temps anciens », est malheureusement imprécise. Elle peut représenter aussi bien une période d'une centaine d'années que deux, trois siècles ou même davantage. Ibn Māǰid, l'auteur de la *Ḥāwiya*, avait une culture assez étendue; il cite Aristote, Ptolémée et les grands géographes et compilateurs arabes tels que Ibn Ḥawḳal, Masʿudī, Abūlfida, Ibn al Wardī[2]. On peut donc, dans une certaine mesure, faire fond sur ses informations; mais, dans le cas présent, il ne me paraît pas possible d'évaluer en chiffres la formule qu'il a employée. On ne saurait le faire avec certitude, ni même avec quelque vraisemblance. La

(1) La *Ḥāwiya* est reproduite presque intégralement dans le manuscrit 2559. Les deux vers précédents figurent au folio 129 v°, l. 6-7, avec la variante الرنجى et الافرنجى pour le second vers, ce qui ne change rien au sens du passage.

(2) On trouvera dans le tome III de mes *Relations de voyages et textes géographiques*, un important extrait d'une des *Instructions nautiques* de Ibn Māǰid et de Sulaymān al-Mahrī.

seule interprétation convenable qu'on puisse donner de في قديم الدهر est «plus ou moins longtemps avant le milieu du xve siècle».

D'après ce que nous savons de l'histoire des navigations au xve *siècle, «Francs» qui désigne des Européens occidentaux*, ne peut représenter que des Normands, des Portugais, des Italiens, des Espagnols ou des Basques. Ce sont les seuls marins d'Europe qui aient pu se rendre dans l'océan Indien antérieurement au voyage de Vasco de Gama.

Enfin, Ibn Mājid dit expressément qu'il rapporte une tradition et une tradition européenne : «On dit que...» et «d'après ce que rapportent les Francs»; mais il l'a jugée digne de foi puisqu'il en fait mention dans un ouvrage destiné aux gens de mer. Il a donc enregistré une opinion répandue dans les cercles maritimes de l'Arabie méridionale où il vivait en 1462. Son père et son grand-père avaient été, comme lui-même, des *mu'allim* célèbres, auteurs d'*Instructions nautiques* sur la navigation dans la mer Rouge. Ces trois générations d'hommes, le grand-père, son fils et son petit-fils, ont voyagé pendant de longues années dans l'océan Indien occidental, la mer Rouge et le golfe Persique. Ibn Mājid écrivait en 1462 que, au sud de Sofāla, «la terre est interrompue et tourne vers le Nord-Ouest» (cf. fol. 64 r° du manuscrit 2292 et surtout fol. 112 r°); qu'il existait un passage par lequel on pouvait se rendre en Méditerranée (cf. mêmes folios et suiv.). Il faut donc prendre très au sérieux la tradition qu'il rapporte. Qu'elle soit en contradiction avec les données historiques que nous possédons, ne doit pas la faire écarter *a priori*. En fait, le seul argument qu'on puisse lui opposer est que nous n'avons jamais eu connaissance encore d'un fait pareil; mais c'est un argument médiocre. Dans ma communication orale à la Société, le 11 janvier 1918, j'ai montré que l'océan Indien et la mer de Chine occidentale étaient parcourus de bout en bout, il y a quelque

vingt siècles. Aux environs de notre ère, les marines indienne, chinoise, javanaise, cambodgienne étaient en pleine activité. Des Indonésiens occidentaux ont alors colonisé Madagascar; et ces marins extrême-orientaux étaient nombreux, car ils ont modifié le type somatique, culturel et linguistique des nègres Bantous qui peuplaient anciennement la grande île africaine[1]. Tous ces faits sont attestés et on en fournira les témoignages dans un prochain travail où ils seront réunis et mis en lumière. L'histoire des navigation et commerce de l'océan Indien à haute époque est entièrement à refaire avec cette orientation nouvelle des recherches et elle fournira une très belle page à l'histoire de l'humanité. L'Inde et l'Extrême-Orient ont une part beaucoup plus considérable que nous ne le supposons dans le développement de ce que nous appelons la civilisation, restreinte dans notre esprit à la civilisation d'origine gréco-latine. Mais c'est une grave erreur historique : d'autres peuples ont contribué au développement humain. L'Inde surtout mérite qu'on lui fasse justice à cet égard. Ce sont ses marins et marchands qui ont hindouisé l'Indochine et l'Indonésie et l'œuvre est assez belle pour qu'on rende à ses artisans anonymes l'hommage qui leur est dû. Considérées à ce point de vue, les navigations interocéaniques reprennent toute leur importance dans l'histoire du monde ancien; des relations insoupçonnées apparaissent et on est ainsi moins surpris de lire que des Francs connurent l'océan Indien occidental au XIVe siècle ou plus tôt encore et de voir le «pays du Brésil»[2] inscrit sur une carte javanaise du XVe siècle[3].

Gabriel Ferrand.

(1) Cf. Gabriel Ferrand, *L'origine africaine des Malgaches*, dans *Journ. As.*, mai-juin 1908, p. 353-500; et *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1909, in-8°, p. 321 et suiv.

(2-3) (2) Dans son *Vasco de Gama and his successors*, 1460-1580 (Londres,

1910, in-8°), M. K. G. Jayne dit dans une note de la page 10 : «Quite apart from this exploration of the African coast, it has been suggested that Brazil was accidentaly discovered by a Portuguese ship during the life time of Prince Henry (in 1447 or 1448). This theory insolves too many debateable questions to be discussed here : most of the evidence is reviewed in *The Geographical Journal*, vol. V, p. 221 *seq.*; vol. V, p. 239 *seq.*, and especially, vol. IX, p. 185-210, with which may be compared Azurara [*The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, trad. et éd. C. R. Beazley et E. Prestage, 2 vol., *Hakluyt Society*, 1896-1899], vol. II, p. CIII, *note*. But the most important part of the evidence has not yet been examined in relation to the theory; and I hope to deal with it in a separate monograph. On the assumption that the supposed pre-Columbian discovery can be proved, there is a reason to believe that the later «discovery» of Brazil by Pedro Alveres Cabral in 1500 was not fortuitous — as most of the chroniclers assert — but prearranged.» Autant que je sache, M. Jayne n'a pas publié encore la monographie annoncée sur la découverte du Brésil; tout au moins, je n'en ai pas eu connaissance. — (1) Cette note n'a d'autre but que de signaler l'existence du passage des *Cartas* et de celui de la *Ḥāwiya*. Ces documents seront utilisés ultérieurement.

COMPTES RENDUS.

Constant Joseph Beschi, S. J. *A Grammar of High Tamil*. Latin text, published for the first time by L. Besse, S. J. — Trichinopoly, S. Joseph's Industrial Press, 1917; pet. in-8°, (ij)-xv-102-149-vij pages.

Voilà un livre utile et qui intéressera à la fois les orientalistes et les bibliophiles. C'est la première édition de la Grammaire du haut tamoul de Beschi, composée en 1730. La publication est faite avec soin, avec goût, avec élégance, et elle fait le plus grand honneur au P. Besse qui a eu l'excellente idée de joindre au texte latin original la traduction anglaise de Babington, imprimée à Madras en 1822 et complètement épuisée.

Le P. Besse veut bien citer mon nom dans sa préface et rappeler que j'ai fait la bibliographie complète des œuvres du P. Beschi. A ce propos il discute mon opinion sur un ouvrage attribué au savant jésuite italien : j'ai le regret de ne pas pouvoir accepter sa conclusion. Ses arguments ne m'ont pas convaincu.

Les ouvrages de Beschi forment deux séries bien distinctes. La première se compose de traités d'instruction, de propagande et de polémique, en tamoul; le dernier, terminé en 1726, est le grand poème épique தேம்பாவணி *Tembâvaṇi*, où est indianisée, on me pardonnera l'expression, la vie de saint Joseph.

La seconde série est formée par des ouvrages destinés à apprendre le tamoul aux Européens et surtout aux missionnaires. Elle comprend : la grammaire du tamoul vulgaire, écrite en 1728 et imprimée à Tranquebar en 1738; la grammaire du haut tamoul, celle que le P. Besse vient de publier, écrite en 1730; un dictionnaire du haut tamoul divisé en quatre parties (சதுராகராதி *çaduragarâdi* चतुरकरादि), qui est daté de 1732, que Beschi appelait *Thesaurus* et pour lequel il avait fait une préface latine que j'ai publiée en 1889; ce dictionnaire est le complément naturel de la grammaire du haut tamoul. Plus tard, Beschi a composé un dictionnaire tamoul vulgaire-latin et un dictionnaire portugais-latin-tamoul.

Mais il a composé aussi, à l'usage des Indiens, une grammaire savante, en tamoul, suivant les habitudes du pays, தொன்னூல்விளக்கம் *Tonnûlviḷakkam* «explication des anciennes grammaires», dont le but évident est d'empêcher les Indous chrétiens de lire les ouvrages païens, et cette préoccupation est manifestée par le fait que, dans cet ouvrage, la plupart des exemples sont empruntés au *Tembâvaṇi.* Or, il existe de cet ouvrage une traduction réduite, une adaptation, une imitation en latin, *Clavis humaniorum litterarum sublimioris tamulici idiomatis*, qui porte le nom du P. Beschi et qui a été imprimée à Tranquebar en 1876, par les soins de M. A. C. Burnell. Je ne crois pas que cet ouvrage soit de Beschi.

M. Besse m'oppose trois arguments qui me paraissent sans valeur. «M. Burnell, dit-il, n'a pas hésité à attribuer la *Clavis* à Beschi.» Mais à lire sa courte préface, il est évident que M. Burnell n'a pas connu la grammaire de 1730, qu'il l'a confondue avec la *Clavis*, qu'il n'a pas comparé celle-ci avec la traduction de 1822; le soin qu'il a eu de faire imprimer la *Clavis* à Tranquebar le prouve surabondamment.

M. Besse m'oppose la mention de la *Clavis* sous le n° 14 dans une liste des œuvres de Beschi et les références faites dans la *Clavis* à la grammaire vulgaire de 1728. Ce ne sont pas là des preuves, car, notamment, si l'ouvrage est important, les citations y sont toutes naturelles. Ce qui serait décisif, ce serait une citation de la grammaire du haut tamoul dans la *Clavis*, ou plutôt de la *Clavis* dans la grammaire; mais il ne s'en trouve pas, quoique la *Clavis* apparaisse comme le complément de l'autre ouvrage. Ils sont manifestement distincts et séparés, et il est remarquable que, dans aucun des écrits latins de Beschi, il ne soit parlé de la *Clavis*.

J'ai montré qu'il y a un rapport certain, une relation évidente, entre la *Clavis* et la traduction latine des *Kuṟaḷ* dont nous avons plusieurs copies fort différentes, sans nom d'auteurs. Or, il s'y trouve de telles faiblesses et de telles incorrections, qu'il est difficile d'y voir une œuvre de Beschi.

Je ne reconnais pas dans la *Clavis* le style de Beschi. Au lieu des expressions *elegantius* et *dialectus* qui lui sont habituelles, la *Clavis* dit *sublimior* et *idioma.* Contrairement aux habitudes de Beschi, la *Clavis* n'a pas de préface et ne porte aucune date. Enfin, le livre, composé sur le plan des ouvrages indigènes, est mal commode pour les Européens et fait un double emploi tout à fait inutile avec la grammaire de 1730.

J'imagine que, pendant la période de désorganisation qui a suivi la suppression des Jésuites, on aura recherché la grammaire du haut tamoul qu'on savait avoir été composée par Beschi et qu'on ne l'aura pas

retrouvée. Alors un homme de bonne volonté a fait un calque du *Tonnûl* où il pensait à bon droit retrouver la pensée de Beschi.

Aucun doute ne saurait exister au contraire quant à la grammaire que vient de publier le P. Besse. Je la connais depuis 1858 par la traduction de Babington, et je lui ai une reconnaissance éternelle. J'avais eu beaucoup de peine à m'en procurer un exemplaire à Karikal. Il m'était précieux et je l'ai étudié jour et nuit. C'est ce mince in-quarto, médiocrement imprimé sur un papier déjà jauni, assez mal cartonné, qui m'a appris à faire des vers tamouls et m'a donné le sentiment de la poésie indienne.

Julien Vinson.

Subodha Râmacaritam, by Sister V. Bâlammal. — Madras, 1914; in-12 carré de vj-56 pages et figures.

Ce petit opuscule est un résumé, qui paraît fort bien fait, du *Râmâyaṇa* de Vâlmîki; il est divisé, comme le grand poème, en six parties qui comprennent respectivement, 49 *çlôkas* pour le *Bâlakâṇḍa*, 35 pour l'*Ayôdhyâ*, 43 pour les *Aranya*, 29 pour le *Kiṣkindhâ*, 42 pour le *Sundara* et 52 pour le *Yuddha*.

Sister V. Balâmmal, ainsi qu'elle s'appelle elle-même, est la fille d'un paṇḍit qui était en même temps un fonctionnaire important du Travancore. Elle a publié deux intéressants romans en tamoul : *Candraguptacaritran* en 1914, et *Kamalâgaran* en 1917.

Le résumé du *Râmâyaṇa*, quoique imprimé à Madras, est en caractères dévanagaris.

J. V.

Gabriel Ferrand. *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, du viiie au xviiie siècles, traduits, revus et annotés.* Tome II. — Paris, E. Leroux, 1914; 1 vol. in-8°, p. 297 à 743.

Le second volume des *Textes géographiques* recueillis par M. G. Ferrand comprend un certain nombre d'extraits qui n'avaient pu trouver place dans le premier, et dont plusieurs lui ont été communiqués au cours de l'impression, ce qui explique que les deux tomes n'aient qu'une seule pagination, avec un titre factice pour le deuxième. L'intérêt ne le cède guère à ceux qui ont paru d'abord; Qazwînî avec l'*'Adjâib el-Makhloûqât* et l'*Athâr el-Bilâd*, Ibn-Sa'îd, l'un des auteurs les plus habi-

tuellement cités par Abou'l-Féda dans sa *Géographie*, avec des extraits du manuscrit de la Bibliothèque nationale; Abou-'Omar Minhâdj-ed-dîn avec un extrait des *Tabaqât-i Nâçirî* d'après la traduction anglaise d'Elliot; l'astronome Nâçir-ed-Dîn eṭ-Ṭoûsî avec une table de longitudes et de latitudes de différentes localités tirées de son *Zîdj* publié par John Grave; Waççâf avec son récit de la prise de Moûl-Tchâwa tiré de la traduction allemande de Hammer; Rachîd-ed-Dîn avec un court passage pris dans la traduction d'Elliot dans son *History of India*, Chems-ed-Dîn ed-Dimachqî avec des morceaux tirés de la traduction de Mehren; Nowaïrî avec la traduction de l'extrait publié dans le *Livre des Merveilles de l'Inde* de Van der Lith; Abou'l-Féda avec des fragments de sa *Géographie* traduits par Reinaud et Stanislas Guyard; Hamdollah Mustaufî avec le passage du *Nozhèt el-Qoloûb* que j'ai moi-même fait connaître dans le *Recueil de mémoires orientaux* paru en 1905; Ibn-el-Wardî avec des fragments du *Kharîdat el-'Adjâïb* d'après la publication qu'en a faite Tornberg; Ibn-Baṭoûṭa représenté par un choix de passages tirés de la traduction de Defrémery et Sanguinetti, comparée avec celle de Dulaurier qui lui est antérieure (1847); Ibn-Khaldoûn avec quelques paragraphes tirés de la partie géographique des *Prolégomènes;* el-Bâkowî (transcription conforme aux règles de la grammaire arabe; cf. es-Sam'ânî, *Ansâb*, éd. fac-similé, p. 62, l. 22 et suiv.; cependant on s'attendrait à الباكوى de باكويه; les manuscrits du *Lobb el-Lobâb* de Soyoûṭi donnent الباكوى pour الباكوى) avec des extraits tirés de la traduction de Joseph de Guignes; Maqrîzi avec deux courts passages du *Khiṭaṭ* traduits sur l'édition de M. G. Wiet; el-Abchîhî avec trois paragraphes du *Mostaṭraf* traduits par G. Rat; le *Dîwân el-Inchâ* avec quelques lignes communiquées par M. Gaudefroy-Demombynes; 'Abd-er-Razzâq avec un extrait du *Maṭla' es-Sa'dein* translaté par Quatremère; Ibn-Iyâs avec le chapitre sur l'Inde publié par Arnold dans sa *Chrestomathia arabica;* Sîdî 'Alî Tchélébî avec une version française des passages de son *Moḥîṭ* traduits en anglais par Hammer; Abou'l-Fazl 'Allâmî avec des extraits de l'*Ayîn-i Akbarî* d'après Blochmann et Jarrett; Mîrzâ Moḥammed Kâzhim avec quelques passages de l'*Alamgîr-nâmè* traduits par Langlès dans les *Recherches asiatiques;* Çâdiq Içfahânî avec des extraits de la traduction anglaise: tel est l'ensemble des autorités dont on nous présente les affirmations. Si l'on y joint les *Voyages de Sindbad le marin* d'après la version de Langlès (classés à tort sous la rubrique *Mille et une nuits;* on sait que ces voyages ne font pas partie du fameux recueil de contes), les *Cent et une nuits* d'après la traduction de M. Gaudefroy-Demombynes, le *Livre des Merveilles de l'Inde* d'après la version de Marcel

Devic, des tables de longitude et latitude tirées du *Çoûrat-el-Arḍ* de Moḥammed ben Moûsâ el-Khowârizmî étudié par M. Nallino, un passage du *Târîkh el-Hind* d'El-Bîroûnî, un autre du *Qânoûn el-Mas'oûdî* du même auteur (d'après la traduction allemande de MM. J. Hell et Wiedemann) et un troisième du *Kitâb et-Tafhîm* dont on doit la connaissance à M. Wiedemann, qui s'est occupé également du *Kitâb el-Ichâra* d'Abou'l-Faḍl Dja'far sur les falsifications, du *Kitâb el-Mokhtâr* de Zéin-ed-Dîn el-Djaubari sur les recettes des marchands de parfums, du *Nihâyet el-Idrâk* de Qoṭb ed-Dîn ech-Chîrâzi, et des renseignements donnés par Nowaïrî sur la confection du *ghâliya* et du *nadd*, on constatera que ce volume renferme un choix d'auteurs très différents dont la recherche demanderait beaucoup de soins et de peines, et dont on peut parcourir les travaux en quelques pages. Mais ce n'est pas tout. Il y a encore des textes chinois, japonais, tamoul, kawi et malais en traduction : le voyage de Guṇavarman en 423, celui du pèlerin Yi-tsing, celui de Vajrabodhi vers 717, du prêtre chinois Kien-tchen (japonais Kanshin), d'après le résumé de M. J. Takakusu, des itinéraires du cartographe Kia Tan (de 730 à 805), l'inscription tamoule de Tanjore de 1050 traduite par E. Hultzsch, Tcheou K'iu-Fei d'après les traductions de MM. Pelliot, Hirth et Rockhill, le poète javanais Prapañča avec le *Nāgarakrĕtāgama* en langue kawi, où ont été utilisés les travaux de Kern, de Rouffaer et de Blagden, l'*Histoire des rois de Pāsè* étudiée par Dulaurier, et la liste géographique des noms cités dans la lettre d'Iskandar Mūda, sultan d'Atchin, à Jacques Ier, roi d'Angleterre (1612), forment un ensemble de documents qui complète heureusement les données fournies par les géographes, les voyageurs et les historiens musulmans. Quatorze pages d'additions et de corrections sont la meilleure preuve du soin consciencieux mis par l'auteur à la publication des textes qu'il réédite. Un index des noms propres, complément non seulement utile, mais absolument indispensable de tout ouvrage destiné à faciliter des recherches érudites, s'étend sur cinquante-quatre pages, bien qu'il ait paru inutile d'y faire figurer les noms de personnages cités accidentellement; les chiffres en caractères gras indiquent les renvois aux endroits où il est question en détail du personnage ou de la localité qui fait l'objet de la rubrique.

Cet ensemble de documents, ainsi groupés pour la première fois, servira par la comparaison des diverses données à établir définitivement l'idée que les habitants de l'Asie antérieure et de l'Afrique musulmane se faisaient des contrées lointaines d'où venaient les épices, et où ne se risquaient que des négociants, qui n'ont pas jugé à propos de noter pour la postérité les renseignements qu'ils tiraient de leur expérience.

L'auteur nous promet des *excursus* sur différents points controversés de la géographie historique : l'île Wâq-wâq, Langabaloûs, Madagascar, etc. Cela formera la matière d'un troisième volume, dont il faut souhaiter que l'apparition ne se fasse pas trop attendre.

Quelques remarques ont été notées en parcourant ce volume. P. 302, n. 4. دقل dans le sens de *mât* est attesté dans Reinaud, *Fragments relatifs à l'Inde*, p. 193, n. 1, et dans Ibn-Djobair, éd. Wright, *Glossary*, p. 22; éd. de Goeje, p. 31; c'est une expression particulière à l'Irâq, Mas'oûdî, *Prairies d'or*, t. IV, p. 27. — P. 324, n. 7. المهارى «espèce de chameaux africains». On sait pourtant que ces dromadaires tirent leur nom de la contrée du Mahra en Arabie. — P. 335. «Vers les rivages d'Aden et de Zubayd.» Lire Zabîd, ville connue du Yémen. — P. 337. العطربية «L'île de l'ogre», plutôt du loup-garou. — P. 344, n. 7. وقد يغلب عليها اصحاب الصين signifie, non pas : «Elles ont été conquises par les Chinois», mais : «Parfois les Chinois y prédominent». Voir S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2° éd., t. I, p. 533, 4°. — P. 350, n. 4. «اللبان؟» Texte : «Leurs récoltes sont mangées par un ver que tue... (?) et que pour cela on importe en grande quantité chez eux de...» La seconde lacune correspond au mot السحر donné en note. Celui-ci est aisé à corriger en الشحر, de sorte que la phrase entière se rétablit ainsi : «Leurs récoltes sont mangées par un vers que tue l'encens, et pour cela, on importe celui-ci en grande quantité chez eux d'Ech-Chiḥr.» Bien que, dans cet extrait d'Ibn-Sa'îd, où il est question des Chinois, il paraisse étrange qu'ils fassent venir l'encens du Ḥadramaut, c'est cependant le seul sens que paraît donner le texte.

Page 354, n. 5. Guršasp Šāh. Lire Geršāsp. — P. 390. «Tissu appelé *'utābī*», et en note : العتابى. Lire *'attâbî*, fr. «tabis», et cf. Dozy, *Supplément*, t. II, p. 93, où diverses autorités sont citées. — P. 412, al-Ḥâfiẓ Ibn al-Djauzī, auteur d'un *Kitab al-Ḥayawân*. Ne serait-ce pas l'ouvrage bien connu d'el-Djâḥizh? — P. 419, n. 2. Il paraît invraisemblable que السلامة puisse être une erreur de graphie pour السلاحفة. — P. 443, n. 3. «*aš-šorafā* ou *aš-šorfā*.» Ainsi présentée, l'indication est inexacte. La première forme de ce mot est la seule autorisée en arabe classique; la seconde représente une prononciation vulgaire usitée dans l'Afrique du Nord, où l'*a* bref atone a disparu (*šór°fā*). — P. 464. «L'étoile appelée *Cœur du Lion.*» C'est Régulus, α du Lion; voir L. Ideler. *Untersuchungen uber... den Sternnamen*, p. 164; C. Schier, *Globus coelestis arabicus*, p. 32; el-Battânî, *Opus astronomicum*, éd. et trad. Nallino, t. II, p. 159, 350. — P. 497. سماك ne signifie pas «les Poissons»; ce n'est pas un pluriel, comme le montrent les épithètes

الرامح et الأعزل, *qui sont toutes deux au singulier, la première s'appliquant à Arcturus, α du Bouvier, et la seconde à l'Épi, α de la Vierge*, ainsi que le duel السماكان désignant l'ensemble de ces deux étoiles. C'est l'Épi qui figure dans la liste des mansions lunaires. Cf. Ideler, *op. laud.*, p. 51; Schier, *Globus*, p. 33, 47; el-Baṭṭânî, *ibid.*, t. II, p 147, 160. — P. 499. Tîr est le nom persan de la planète Mercure; d'où l'auteur a-t-il pris qu'il désigne ici Sirius?

P. 503. Dans la transcription de Angazidya, nom de la grande Comore, par انجزيجة, il y a simplement une inconséquence, le premier ج correspondant à *g* (prononciation de l''Oman) et le second à *dy*, comme dans جنّي = Dienné, près du Niger (cf. O. Houdas, *Tarîkh es-Soûdân*, trad., p. 22, n. 1). — P. 521, n. 14. بطن حيات «Le ventre du serpent»; lire : «des serpents». — P. 549, n° XI. «Le Tōpāndāz», lire *top-ăndâz* (avec *ă* bref). Note B et ligne 25 : «*dēgāndāz* [lire *dēg-ăndāz*] ou canonnier»; c'est le bombardier, celui qui tire des *marmites* (*dēg*), seulement ici la marmite est non le projectile, mais le mortier. — P. 617, n. 5. Freytag ne peut pas avoir traduit السامرية par *ein gewisses Aroma,* puisque son dictionnaire arabe est en latin; c'est M. Wiedemann qui a traduit en allemand le latin de Freytag, calqué sur le Qâmoûs. *Sâhir* n'est pas la lune dans une de ses phases (ou plutôt de ses phénomènes): c'est *sâhira* et *sâhoûr* qui ont ce sens. — Même page, n. 7. السنبل العصافير «Le nard des passereaux.» Retrancher l'article devant le premier mot. — P. 678, l. 28. خشبة (lire ainsi au lieu de la faute typographique جشبة) désigne encore aujourd'hui à Mascate le boutre ou dhow.

Cl. Huart.

Helen Davenport Gibbons. *Les Turcs ont passé par là!... Journal d'une Américaine pendant les massacres d'Arménie,* avec une préface de Fr. Thiébault-Sisson. — Paris, Berger-Levrault, 1918; 1 vol. in-12, xviii-163 pages.

Toute déposition de témoin oculaire qui, pour n'être point faite devant une autorité judiciaire et sous la foi du serment, a la même valeur auprès du public, grâce à la sincérité et à la véracité du témoignage, est un document à retenir pour l'édification de l'histoire, réservée à l'avenir, des préparatifs de la guerre qui, depuis tantôt quatre ans, étreint notre monde sublunaire. Un volume du genre de celui-ci est d'autant plus pré-

cieux que certains gouvernements ont déployé les plus grands efforts pour que rien ne transpirât au dehors d'une des plus effroyables catastrophes qui aient ensanglanté l'humanité, la destruction consciente, voulue, ordonnée, de la nationalité arménienne par l'empire ottoman. Mme Gibbons nous raconte ce qu'elle a vu : son courage, sa fermeté, son héroïsme ont sauvé bien des existences ; mais le cercle de son action, confiné dans un coin de la Petite-Arménie, fut forcément très restreint.

Les lettres qui viennent d'être livrées au public sous cette forme, au nombre de quinze, embrassent un espace qui s'étend du 2 décembre 1908 au 27 mai 1909. Il y avait un an que Mme Gibbons venait de se marier, lorsqu'elle arriva à Tarsous, l'ancienne Tarse de Cilicie, la patrie de saint Paul, à l'une de ces missions américaines qui couvrent certains points de l'Asie Mineure comme de la Syrie, et y sont, comme d'autres, des centres de civilisation européenne. Le 16 avril, les troubles s'approchent : des «bachi-bouzoucks» (lire *baši-bozuq*) débarquent à la gare du chemin de fer qui relie Mersine à Adana : «Ils ne portaient pas d'uniformes ; ils étaient vêtus de sales culottes bouffantes blanches avec, autour de leurs jambes et de leurs pieds, des morceaux de tapis tenant avec des ficelles croisées. Ils avaient l'air de sinistres marionnettes (p. 99).» On sait trop bien pour quelle besogne ces assassins étaient convoqués. La mission est menacée par l'incendie tout proche : une saute de vent la délivre. Il n'échappa que les rares personnes réfugiées sur le sol des deux missions, l'une catholique, l'autre protestante, situées l'une près de l'autre ; mais deux missionnaires avaient péri dans le conflit.

Ces lettres, écrites sans apprêt, n'ont aucune prétention littéraire ; elles n'en sont que plus émouvantes. M. F. de Jessen, comme nous l'apprend le titre [1] (son nom ne figure pas sur la couverture), a traduit de l'anglais le récit simple et sans phrases de la femme américaine : M. Thiébault-Sisson a résumé en quelques traits la vie simple de l'auteur, mariée à vingt ans avec M. le professeur Herbert Adams Gibbons, qui n'était alors qu'un journaliste et dont on ne pouvait guère deviner le brillant avenir. Ainsi encadrée, la correspondance de Mme Gibbons n'en a que plus de charme.

Cl. Huart.

[1] Ce titre est, comme chacun sait, tiré de la dix-huitième *Orientale* de Victor Hugo : il est seulement dommage qu'on se soit permis de citer un hémistiche faux en ajoutant une préposition qui n'est pas nécessaire et ne figure pas dans le texte original.

Catalogue des livres arabes de la bibliothèque de la mosquée d'El-Qarouiyîne à Fès. — Fès, Imprimerie municipale, 1918; 1 vol. gr. in-8°, 16 = 14. pages.

Sauver ce qui reste encore de l'époque brillante du Maroc, ce qui a échappé à l'insouciance de l'administration indigène, à l'absence d'organisation des bibliothèques, à la rapacité des conservateurs, à la dent des rongeurs, à mille causes de destruction, est une des œuvres les plus utiles entreprises par le protectorat français. Nous en avons une preuve dans le *Catalogue*, en langue arabe, que vient de faire paraître l'Imprimerie municipale de Fez.

M. Alfred Bel, dont on apprécie les travaux destinés à faire connaître le pays où il a eu à accomplir diverses missions, a raconté, en quelques pages émues, les vicissitudes des manuscrits conservés à la mosquée d'El-Qarwiyyîn. Une commission composée de deux savants indigènes, Moulâî 'Abd-el-Ḥayy et Si 'Abd-el-Wâḥid el-Fâsî, fut chargée d'examiner les livres restants, de les remettre en bon état et d'en dresser un répertoire. Elle trouva la collection dans un état lamentable : les volumes étaient en lambeaux, des feuillets épars gisaient à terre. Le premier soin de la commission fut d'y mettre de l'ordre, le second d'en dresser le catalogue, avec une nouvelle numérotation : l'ancienne ne pouvait plus servir, nombre d'ouvrages ayant disparu; on n'a pas tenu compte de ceux qui avaient été prêtés et qui ne sont pas encore ou ne seront jamais rendus.

Ce Catalogue, entièrement en arabe, sauf la préface française, contient l'indication de 1641 ouvrages; chaque page est divisée en cinq colonnes, la première contenant le numéro d'ordre général, la seconde le titre de l'ouvrage, la troisième le nombre de volumes dont il se compose, la quatrième le nom de l'auteur avec, parfois, l'indication de la date de sa mort; la cinquième est réservée à une numérotation spéciale à chaque division du catalogue, par nature de sujets. C'est un inventaire fait à la façon orientale, où manquent encore bien des détails considérés comme importants et qu'on aime à retrouver dans les catalogues dressés en Europe, comme la transcription des premiers mots du texte, souvent utiles pour l'identification d'un ouvrage dont l'attribution est douteuse, des remarques sur le caractère, l'origine et l'époque de la calligraphie, des renvois aux ouvrages bibliographiques ou à d'autres catalogues; néanmoins, celui-ci peut d'ores et déjà permettre de se rendre compte de ce que contient encore, après tant de dilapidations, la bibliothèque d'El-Qarwiyyîn. On y a joint : une table alphabétique des titres, par ordre de racines arabes (p. 125), une liste des auteurs (p. 145), des

errata en petit nombre (p. 159), une préface en arabe signée de M. A. Bel, une autre en français du même auteur, contenant toutes deux le règlement relatif à la conservation des livres des *ḥabous* mis en vigueur par une lettre vizirielle en date du 24 djoumâdà I[er] 1333 (avril 1915).

L'intérêt de plusieurs des richesses contenues dans cette bibliothèque *est signalé dans la préface : on remarquera une copie en quarante* volumes du Çaḥîḥ d'el-Bokhârî, tracée de la main d'Abou 'Abdallah Mohammed el-Wattâsî, de l'illustre famille de ministres des Mérinides, leurs cousins d'ailleurs, qui leur succédèrent sur le trône en 876 (1472); une copie d'un abrégé du *Mowaṭṭa'* de l'imâm Mâlek transmise par la tradition du Mehdi Ibn-Toûmert; une copie du *Kitâb el-bayân w'et-taḥṣîl* d'Averroès. Nous y ajouterons l'indication de dix volumes du *Tafsîr* de Ṭabarî, qui serviront de base de comparaison avec les deux éditions publiées au Caire (p. 21), et le *Kitâb el-'ibar* d'Ibn-Khaldoûn, en deux volumes, revêtu de son autographe les constituant en bien dédié *waqf* (p. 100).

Quelques identifications laissent à désirer. On sera surpris de voir indiquer, comme auteur de l'*Ons-el-djêlîl*, «certain élève d'Ibn-Abi-Chérîf», tandis que le nom du Qâḍî Moudjîr-ed-dîn el-Ḥanbalî est bien connu (p. 101, n° 1284). Le *Ménâzil el-Aḥbâb wa Manâzih el-Albâb* est déclaré d'auteur inconnu (p. 104, n° 1338) : c'est Chihâb-ed-dîn Maḥmoûd ben Selmân el-Ḥalébî, mort en 725 (1325); cf. Ḥadji-Khalfa, *Lex. bibliogr.*, t. VI, p. 128, n° 12916. Il y aurait lieu d'examiner si le *Rauḍ-el-Adab* (p. 104, n° 1347) ne serait pas le même ouvrage que le *Rauḍ-el-Adâb* de Chihâb-ed-dîn Aḥmed ben Moḥammed el-Miçrî le poète, mort en 875 (1470); Ḥadji-Khalfa, t. III, p. 484, n° 6559. Le *Kâmil eç-Çinâ'a* sur la médecine (p. 106, n° 1364), porté comme d'auteur inconnu, est sans doute l'ouvrage de même titre, connu sous le nom d'el-Mélikî, écrit par 'Ali ben 'Abbâs el-Madjoûsi pour le Bouide 'Aḍod-ed-daula (Ḥadji-Khalfa, t. V, p. 25, n° 9734). Un commentaire d'auteur inconnu (p. 106, n° 1370), sur le *Kechf-el-asrâr*, traité de logique du Qâḍî Afḍal-ed-dîn Moḥammed ben Nâm-Awer el-Khoundji, mort en 649 (1251), pourrait être l'un des deux commentaires cités par Ḥadji-Khalfa, t. V, p. 200, n° 10660, celui d'Ibn-el-Bédî' el-Bendébî ou celui d'el-Kâtibî el-Qazwînî, l'auteur de la *Chemsiyyè*, mort en 675 (1276). L'ethnique el-Alîrî لاليرى cité page 66, n° 743, est bien étrange : faudrait-il corriger en الإلبيرى d'Elvira en Espagne? Il y a, sur ces points, matière à des recherches plus approfondies.

M. Bel a bien fait de renoncer à la lithographie pour la publication de ce catalogue; grâce à M. le commandant Sciard et au capitaine

A. Mellier, on a pu tirer ces pages à l'Imprimerie municipale installée à la Makina; elles sont fort nettes. Le concours de toutes ces bonnes volontés a rendu un service inappréciable; il faut souhaiter que l'exemple de cette activité se répande au Maroc, pour le profit de notre connaissance de ce pays.

Cl. Huart.

Paul Humbert, professeur d'exégèse et de critique de l'Ancien Testament. *Un Héraut de la justice, Amos,* leçon inaugurale faite à l'Université de Neuchatel (Suisse). — Lausanne, 1917; broch. in-8°, 36 pages.

Cette étude, rédigée par un de nos confrères avec beaucoup de talent, dans une langue alerte et vigoureuse, repose, d'autre part, sur de solides connaissances linguistiques et sur une forte préparation exégétique et critique. Nous nous félicitons de voir combler par un choix aussi satisfaisant que celui de M. Paul Humbert la lacune produite par la fin prématurée de l'archéologue Léon Cart.

L'*Amos* de M. Humbert ne pouvait manquer de recevoir un excellent accueil. Je m'étonne de ne pas trouver chez lui la mention expresse du *Livre du prophète Amos,* extrait de la Bible du Centenaire[1], qui est un essai hardi — et très réussi — pour arracher les traductions de l'Ancien Testament à l'ornière traditionnelle: M. Humbert l'a certainement consulté et mis à profit et il a pu y puiser un encouragement pour sa propre tentative de replacer la personne d'Amos dans son milieu historique. Il cite fort justement l'effort qu'avait fait en ce même sens notre illustre confrère Ernest Renan, il y a quelque trente ans[1], quand, averti par une singulière divination, il faisait des prophètes une manière de justiciers frénétiques, prêts à sacrifier leur pays pour sauver la réputation du Dieu qui le protégeait. Mais pourquoi M. Humbert, qui a su apprécier l'initiative de Renan, concède-t-il aux préjugés de son auditoire de qualifier ses jugements de «charmante superficialité», sur le point précisément où il a fait preuve de la plus pénétrante audace? En vérité, ces hommes sont étranges; leurs propos sont amers et déconcertants, mais que d'éclairs dans l'éructation d'une pensée débridée!

Je suggère quelques courtes remarques à l'auteur. Amos est un pâtre,

[1] Paris, 1913, Société biblique de Paris; in-18, xxxii et 28 pages.

[2] *Histoire du peuple d'Israel,* tome II, Paris, 1889, p. 424-448; voir aussi p. 415 et suiv.

soit; mais il est de Téqoa, ville réputée pour la finesse de ses habitants; voyez l'intervention de la femme téqoïte auprès de David lors de l'affaire d'Absalon (2 Samuel, XIV, 2 suiv.). — N'est-il pas un peu excessif de dire que, «à notre connaissance, le prophète Amos est le premier Israélite qui ait eu cette généreuse intuition d'une morale qui s'impose à tous» (p. 22)? — L'idée du «jour de Yahvé» avait-elle déjà obtenu chez les contemporains d'Amos les caractères arrêtés que lui donne M. Humbert (p. 29-31)? — Dans son allusion à «l'hymne fatal qui sonne comme un glas : *Dies iræ, dies illa*...», l'auteur aurait-il perdu de vue que la source de ce chant fameux est non dans Amos, mais dans Sophonie (I, 14 suiv.)?

Je regrette, d'autre part, que M. Humbert, en même temps qu'il rétablissait devant l'auditoire réuni pour une solennité académique la véritable physionomie du Voyant d'Israël, n'ait pas profité de cette occasion exceptionnelle pour s'attaquer à un second préjugé, celui de l'authenticité du recueil prophétique et de la conservation intégrale de son texte. Lui-même sacrifie très délibérément le développement final du livre, dont le caractère optimiste jure avec le reste (IX, 8-15) et il en donne d'excellentes raisons; mais bien d'autres lignes sont suspectes d'avoir été introduites après coup dans le texte primitif. L'*Amos* de la Bible du Centenaire, qui n'a point de desseins révolutionnaires, signale à cet égard trente-six versets, c'est-à-dire le quart du livre, lequel en compte cent quarante-six. Quant aux corrections du texte, elles s'élèvent chez ce récent traducteur à une soixantaine. Le texte hébreu massorétique, décidément très fautif, a besoin d'être constamment confronté avec les versions grecques, notamment celle des Septante, latines, notamment celle de saint Jérôme (Vulgate), syriaques, etc., et avec les Targoums araméens. Cette émendation, par un retard inexplicable, vient à peine d'obtenir droit de cité dans les études hébraïques. Il y a là un gros effort à faire, où il serait bon que la science franco-anglaise s'engageât résolument pour nous donner un «texte critique» de la Bible hébraïque et non pas seulement, comme dans l'édition Kittel (Leipzig, 1905-1906), le texte hébreu traditionnel avec l'apparatus critique relégué au rez-de-chaussée.

Nous avons soutenu, nous-même, dans le temps, que la collection des livres prophétiques pouvait être tenue pour le produit d'une composition libre, pseudépigraphe, à la façon du livre de *Daniel*[1]. Cette thèse a rencontré peu d'assentiment; néanmoins, les raisons que nous avions

[1] *Du prétendu polythéisme des Hebreux*, Paris, 1891, t. II, p. 279-411.

invoquées en ce sens ont engagé la critique dans un travail de revision, dont les résultats ont été peu favorables à l'opinion d'Édouard Reuss, lequel tient ces écrits pour offrant les caractères de l'authenticité la plus rigoureuse dès l'instant qu'on les replace à leur véritable date. Le plus sage, pour le moment, sera de considérer des recueils tels que ceux d'*Amos*, d'*Osée*, du *Proto-Isaïe*, etc., comme recélant des fragments et des morceaux vraiment antiques, que les générations suivantes ont complétés et surchargés par des corrections nombreuses et de très importantes additions. Nous comptons reprendre à ce point de vue l'étude du livre d'Amos dans nos conférences de l'École des Hautes Études de l'hiver prochain. Dès maintenant, nous pouvons dire que ses diatribes dirigées contre le culte célébré à Béthel, Galgala, Dan, Berséba, ainsi que contre le luxe des hautes classes, semblent répondre à la réalité; en revanche, les allusions à Jérusalem et aux nations étrangères nous paraissent avoir été introduites après coup. Le départ peut sembler délicat à opérer, mais il s'impose avec une évidence croissante. Il y a décidément beaucoup à faire sur ce terrain de l'exégèse biblique, où l'on s'était vanté, un peu prématurément, d'avoir réglé les questions essentielles. On est étonné — et quelque peu désorienté — quand on suit le mouvement de la librairie, de voir avec quelle rapidité les problèmes ont changé d'aspect depuis les premières années du xxe siècle. Que sera-ce quand la situation politique et administrative de la Palestine, de la Syrie et plus généralement de l'Asie occidentale, aura permis des fouilles méthodiques et une investigation archéologique complète?

Maurice Vernes.

Діонисій Θракійскій и Армянскіе Толкователи, издалъ и наслѣдовалъ Н. Адонцъ. — Pétrograd (Académie des Sciences), 1915; in-8°, cxcIII-307 p. (*Bibliotheca Armeno-Georgica*, IV).

Ce livre de M. Adonc, qui prend place dans la belle série des travaux dirigés par M. Marr, est l'un des plus utiles qui aient paru depuis longtemps dans la philologie arménienne, l'un de ceux qui apportent le plus grand progrès. Des textes, d'une importance capitale, y sont réédités ou édités d'après un relevé des manuscrits renfermés dans les grands dépôts d'Etchmiadzin, de Venise et de Vienne. Une longue introduction met en œuvre tous ces matériaux qui forment un groupe cohérent, et les rend immédiatement utilisables. Il suffirait d'un petit nombre de travaux tels que celui-ci pour donner à la philologie arménienne une

précision et une rigueur aussi complètes que le permet la misère des données.

Depuis la christianisation du pays, deux influences se sont exercées sur la culture arménienne, l'une syriaque et l'autre grecque. Dans la littérature, il y a un courant d'influence syriaque, mais beaucoup moins important que le courant grec, et ce qui est conservé d'ancienne littérature arménienne procède évidemment de l'influence grecque pour la plus grande partie. Mais, parmi les textes où se voit l'influence hellénique, il y en a de deux sortes. Un grand nombre, la traduction des Livres saints et Eznik par exemple, sont écrits en un arménien idiomatique manifestement conforme à ce qu'était l'usage de la langue au moment où elle a été fixée par écrit ; ce sont des textes faits pour être lus par le public. D'autres sont des ouvrages d'école : ils visent moins à être immédiatement compris qu'à être le calque exact des ouvrages grecs adoptés par les Arméniens et à en faciliter l'intelligence aux étudiants : la grammaire de ces textes est à peu près conforme à celle qu'on trouve dans les autres ouvrages, bien que certains présentent parfois des particularités dialectales notables.

Mais le vocabulaire est à part, et tout-à-fait artificiel, en tout ce qui concerne les termes techniques. Par exemple, comme le montre M. Adonc, p. LXXII et suiv., dans les textes arméniens en langue correcte, *γραμματική* est traduit par *դպրութիւն*, qui est un dérivé de *դպիր* «scribe» (vieil emprunt de l'arménien à la langue officielle des Parthes); dans les textes de l'école hellénisante stricte, on se sert d'une formation en *-ական*, calquée sur la formation *-ική* du grec, et dont le radical est emprunté à celui de *քերել* qui signifie «gratter» et qui a été pris pour un équivalent de *γράφειν*, avec son sens étymologique. Cette manière de faire n'est pas propre à l'arménien : *հայցական*, pour désigner l'«accusatif», n'est pas plus intelligible en arménien que *accusativus* ne l'est en latin : l'un et l'autre sont des transpositions pures et simples du grec *αἰτιατική* ; le mot grec a un sens en grec ; les équivalents latin et arménien n'en ont un ni en latin ni en arménien, et ils ne sont intelligibles que pour qui sait qu'ils équivalent à *αἰτιατική* et pour qui connaît la valeur du mot grec. Ce vocabulaire, tout artificiel qu'il soit, est entré dans l'usage de l'école, et c'est ce mot *քերական* qui est actuellement en usage en arménien pour désigner la «grammaire». Tous les éléments de ce vocabulaire sont arméniens, mais chacun sert mécaniquement d'équivalent à un élément grec donné : si, par exemple, il est convenu que *վեր-* «sur» traduit *ἀνα-*, on rendra *ἀνά-γνωσις* par *վեր_ծանութիւն*, *ἀνά-τασις* par *վեր_տասութիւն*, *ἀνα-φορά* par

վերաբերութիւն, etc. Ce vocabulaire a fourni l'arménien de termes techniques auxquels on recourt maintenant encore.

Les textes scolastiques sont, les uns théologiques et philosophiques, les autres grammaticaux. C'est le corps des textes grammaticaux que publie et critique M. Adonc.

Toute cette littérature grammaticale part d'une traduction de Denys de Thrace, que M. Adonc attribue avec beaucoup de vraisemblance au VIIᵉ siècle après J.-C., et dont il donne l'édition critique, avec l'équivalent grec en regard. On pourra désormais étudier ce texte étrange, le plus souvent servile, et qui, quand il introduit des changements par rapport au texte grec, le fait sans système, et en mêlant à quelques faits exacts des erreurs évidentes ; à côté de ces erreurs, il y a des indications curieuses et dont quelques-unes ont sans doute une valeur. En tout cas, les éléments avec lesquels est constitué le vocabulaire du traducteur paraissent authentiques et, comme, en partie, on ne les retrouve pas ailleurs, ils méritent l'attention. M. Adonc s'est, avec raison, borné ici à son rôle d'éditeur; il reste à utiliser linguistiquement les faits curieux dont il fournit le texte exact.

Sur le texte de Denys ainsi traduit, il s'est développé une littérature de commentaires qui est en notable partie perdue. M. Adonc s'est servi de ce qui est conservé dans les manuscrits pour restituer l'histoire de ces commentaires. En lisant son travail, on suivra, par un côté particulier, mais pour une matière qui était à la base de toute l'instruction des jeunes gens, l'histoire de la culture arménienne depuis le VIIᵉ siècle.

En s'aidant de tous les moyens, l'auteur fait le départ des éléments successifs qui figurent dans les commentaires. C'est l'un des objets principaux de l'ouvrage.

Ce travail devrait servir de modèle pour une série d'études analogues. Il importerait beaucoup de suivre ainsi l'histoire de chaque genre littéraire en Arménie. Il faudrait d'autre part étudier chacun des centres littéraires de l'Arménie au moyen âge: les colophons de manuscrits fourniraient des données précieuses. Enfin il y aurait lieu de faire l'histoire de chacune des renaissances arméniennes. Ces études systématiques, se recoupant les unes les autres, donneraient à la philologie arménienne la base solide qu'elle n'a pas eue jusqu'ici. C'est un grand mérite que d'avoir indiqué, par un exemple bien choisi, la voie à suivre, comme vient de le faire M. Adonc.

A. MEILLET.

Raymond Weill. *La fin du Moyen Empire égyptien. Étude sur les monuments et l'histoire de la période comprise entre la XIIe et la XVIIIe dynasties.* — Paris, Imprimerie nationale (Auguste Picard, éditeur), 1918; 2 vol. in-8°.

Cet important travail a paru dans le *Journal asiatique.* Il ne nous appartient pas d'en faire ici l'éloge. Il nous est du moins permis d'en saluer la publication sous sa forme définitive, complété par une préface et par des tables qui, si elles n'ajoutent rien à son mérite, en rendront l'emploi plus commode et plus fécond.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.



FONDATION DE GOEJE.

COLLECTIONS DE TRADITIONS ARABES.

Seconde Communication.

1. Depuis la première communication (voir *Journal asiatique,* XI[e] série, tome VII, p. 497-499), de nouveaux collaborateurs se sont annoncés. Ce sont : M[lle] Dr. V. de Bosis, à Rome; M. le Professeur Horovitz, à Francfort; M. le Professeur I. Kratchkovsky, à Pétrograd; M. le Dr. J. Pedersen, à Copenhague: M. le Dr. A. E. Schmidt, à Pétrograd.

2. Des contributions, ou des promesses de contributions, pour subvenir aux frais des travaux préparatoires, ont été reçues de «la Société des Arts et des Sciences à Utrecht», de «l'Institut Royal de Philologie, de Géographie et d'Ethnologie des Indes néerlandaises», de la «Fondation Teyler» et de la «Fondation De Goeje».

3. Suivant le conseil de M. le Professeur Snouck Hurgronje, on a commencé par répartir entre les collaborateurs le texte de Bokhārī, dans l'édition de Ḳasṭallānī, si bien que, dans quelques années, ce texte aura été traité dans son entier.

4. Probablement MM. C. van Arendonk et J.-L. Palache, à Leyde, nous prêteront leur collaboration dans le cours de cette année. Ceci n'empêche que le champ reste bien vaste, étant donné le petit nombre des ouvriers.

Leyde, juin 1918.

A.-J. Wensinck.

Le gérant :

Cl. Huart

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1918.



INSCRIPTIONS ARABES DE FÈS

(SUITE)[1]

PAR

M. ALFRED BEL.

VIII

LA MÉDERSA DES 'AṬṬÂRÎN.

L'INSCRIPTION DE FONDATION. — 2. L'ENTRÉE, L'ATRIUM ET LA SALLE DE PRIÈRE. — 3. ÉTUDE ÉPIGRAPHIQUE.

La Médersa des 'Aṭṭârîn se trouve au cœur de la ville, auprès de la Mosquée-Université d'El-Qarwiyîn. Elle s'ouvre à l'extrémité est de la rue des 'Aṭṭârîn et sur la rue des Ḥerrâṭîn, perpendiculaire à celle-ci. Devant la porte d'entrée de cette médersa, la rue est couverte d'un plafond (*sâbat*) fait de solives et de voliges peintes.

On lit dans le *Qirṭâs*[2] (éd. lith. de Fès, de 1303 de l'H.,

[1] Voir les articles précédents dans les numéros du *J. As.* de mars-avril, juillet-août et septembre-octobre 1917.

[2] En dehors des ouvrages arabes cités ici, on pourra trouver des renseignements sur cette médersa chez M. GAILLARD, *Fès*, loc. cit., p. 55, PÉRÉTIÉ,

p. 298) : «(En l'an 723), au début de *ša'bân* (août 1323), l'Émir des Musulmans Abû Sa'îd — qu'Allâh l'assiste et le secoure! — ordonna de construire la Médersa importante (*el 'adîma*), voisine de la Mosquée d'El-Qarwiyîn — qu'Allâh, le Très Haut, l'ennoblisse en raison (de la mention répétée qui y est faite) de Son Nom!

«Elle fut construite sous la surveillance du šeîḫ béni Abû Moḥammed 'Abdallâh ben Qâsim, le Mezwâr[1].

dans les *Archives marocaines*, vol. XVIII, p. 265-267, qui cite Gaillard et l'auteur du *Kitâbu-listiqṣa* (t. II, 54); mais ces auteurs ne parlent ni du decor, ni des inscriptions.

On trouvera des photographies de la Médersa des 'Aṭṭârîn dans l'*Album du Maroc occidental, Fes-Meknès* (1916) par Direlliis, sous les nos 50, 51, 52; dans l'*Album de Fes* par le commandant Laribi (chez Bertrand, Paris, 1917), sous les nos 50 à 52, avec quelques courtes notices explicatives des vues.

La revue *France-Maroc* a donné, dans son numero de 1916 (Foire de Fez), la reproduction en couleur d'une bonne etude de l'angle S. E. de cette médersa due au peintre de la Nézière, et plusieurs photographies, prises par le Service des Beaux-Arts, notamment dans le n 5 (mai-juillet 1917) aux pages 11, 12 et 24. Il est facheux que la photographie, qui figure à la page 24 précitée et qui représente une partie de la belle mosaique de faïence ornant un pied-droit de la porte d'entrée de la salle de prière, ait été renversée et mise le haut en bas dans cette reproduction. Aucun texte n'accompagne ces photographies.

Le Service des Beaux-Arts du Protectorat possède une importante collection de photographies des médersas marocaines et se propose de la publier. Une telle publication de documents serait des plus utiles à tous ceux qui s'occupent d'art musulman. En attendant, ces photographies des medersas de Fès ont été exhibées dans les expositions et les foires marocaines, depuis l'exposition de Casablanca en 1915.

(1) Le sens du mot *mezwâr* nous est justement donné, à propos du rôle important joué par ce même personnage dans cette fonction au moment de l'avènement au trône d'Abû l-Hasan fils d'Abû Sa'îd, par Ibn Ḫaldûn (*Berbères*, t. IV, 212), et par l'auteur du *Kitâbu-listiqṣa* (t. II, p. 59 de l'édit. de Qaire) : «Fut chargé, ce jour-là, de recevoir du peuple l'hommage de proclamation d'Abû-l-Hasan, le šeîḫ Abû Mohammed ben Qâsim, le Mezwâr. Or le mot *mezwâr*, dans le langage berbère des Zenâta, signifie «le chef». Ce personnage était en fait le chef de la cour (mot à mot : des gardes du corps ou des officiers : وزعة) et des fonctionnaires royaux, ainsi que le chambellan

« L'Émir des Musulmans assista aux premiers travaux des fondations (de cette bâtisse) en compagnie des docteurs et des hommes de piété, (et resta là) jusqu'à ce que fut achevé (le tracé de) ces fondations et que fut commencée la construction. Qu'Allâh l'en gratifie et qu'Il lui accorde de ce fait une belle récompense !

« Cette Médersa fut une merveille parmi les monuments laissés par ces (souverains mérinides); aucun roi avant lui n'en avait construit une semblable.

« Il y fit couler l'eau d'une source abondante; il y pourvut d'emplois des docteurs pour l'enseignement de la science (religieuse), y fit loger des étudiants, y nomma un Imâm, des Muezzins et des hommes de peine pour le service. Tout ce personnel reçut des traitements et des allocations. Le roi acheta des biens qu'il constitua en ḥabous, au profit de cette Médersa, pour l'amour d'Allâh, le Très-Haut, et dans l'espoir d'en recevoir récompense »[1].

Ces détails fournis par une chronique contemporaine de la fondation de la Médersa des ʿAttârîn, puisque l'auteur du *Qirtâs* écrivait sous le règne d'Abû Saʿîd, en 726 de l'H., ont, pour nous, une grande importance. C'est la mention la plus étendue, existant à ma connaissance, dans les textes des

du Sultan; il occupait cette charge depuis l'époque du Sultan Yûsof ben Yaʿqûb. » Il y avait aussi à cette époque le *mezwâr eššorfa*, comme aujourd'hui, qui était le chef des *šorfa*, et l'auteur du *Bostân* des saints de Tlemcen (éd. p. 162) nous rapporte un incident qui eut lieu entre ce personnage et le fameux El-Moqri, à la cour du sultan mérinide Abû ʿInân.

Aujourd'hui le titre de *mezwâr* est appliqué, à Tlemcen, à l'aîné des enfants.

[1] A quelques variantes près, c'est ce texte qu'a donné l'auteur du *Kitâbu-lʾistiqsa* (traduit par Pérétié, *loc. cit.*, 205-206); il a été reproduit par un auteur plus récent encore qu'Es-Slâwi, Si ʿAbd-el-Hayy el-Kittâni, dans son *Mâḍi-l-Qarwiyîn wa mostaqbaluha* (p. 124-125 de mon ms.); ce dernier a ajouté a ces renseignements quelques brèves indications sur des personnages importants, comme le grammairien, le Šeîḫ el-Makûdi, qui ont habité l'une des chambres de cette médersa.

auteurs de l'époque, de la construction et du but de l'établissement.

L'importance de cette bâtisse est marquée par ces deux faits : que le Sultan inaugura sa fondation en compagnie des personnages les plus marquants dans le *fiqh* et dans la religion, que ce fut le plus haut des fonctionnaires de la cour, et celui qui y était le plus respecté, le Mezwâr ʿAbdallâh ben Qâsim, qui fut chargé de la surveillance des travaux.

Quant à la maison elle-même, à en juger par les fonctionnaires qui y furent affectés, elle devait servir à la fois comme *école* et comme *mosquée*, puisque, en dehors des professeurs et étudiants, elle recevait un Imâm attitré et des Muezzins.

Comme les autres médersas, celle-ci avait, et possède encore, des chambres pour le logement des étudiants — il y en aurait 34 d'après Si ʿAbd el-Ḥayy El-Kittâni[1] dans son étude sur l'Université de Fès. D'anciens auteurs arabes, de doctes commentateurs de textes juridiques, nous ont fait savoir que ces chambres étaient destinées, alors comme aujourd'hui, aux étudiants étrangers à Fès qui vivaient là sous certaines conditions d'assiduité aux leçons de l'Université et de travail intellectuel. Par là encore, les souverains mérinides montrent assez que leur intention n'était pas seulement de développer l'enseignement à Fès, mais aussi de le donner à des étudiants du dehors. Ils cherchaient déjà à former, dans leur capitale et pour leur royaume, des maîtres qui iraient répandre, hors des villes universitaires, la science religieuse dans le pays marocain. On sait le peu de succès qu'obtinrent chez les ruraux la science musulmane et l'Islâm, à cette époque; l'Islâm ne se répandit en fait dans les campagnes de cette Berbérie qu'à partir du moment (xve-xvie siècles de J.-C.) où il fut abaissé

[1] «Cette Medrasa contient de trente à cinquante chambres, mais certainement pas plus de 60, et loge environ cinquante à soixante étudiants» (cf. Péretié, *loc. cit.*, p. 266).

au niveau de l'esprit fruste des Berbères par le mysticisme et les Confréries religieuses[1].

Comme pour les autres médersas, le fondateur Abû Sa'îd, le Sultan d'alors, entreprit cette fondation pour être agréable à Allâh et en être récompensé. C'est là la formule courante dans les textes, pour expliquer la fondation de ces écoles, consacrées à la science religieuse.

La Médersa des 'Aṭṭârîn, nous dit encore le texte du *Qirṭâs*, était *'aḍîma* «considérable». Et cette importance ne lui venait pas de la surface que couvraient les constructions qu'elle comportait, mais de leur beauté, de la décoration particulièrement soignée qu'on leur donna et qui en fit «une merveille» telle qu'«aucun souverain avant lui n'en avait construit une semblable». Après avoir étudié dans les monuments les restes du décor des médersas mérinides de Fès, je suis de l'avis de l'auteur du *Qirṭâs*. J'ajouterai même que, pour la finesse de la décoration, l'harmonie des proportions, aucune des médersas qui lui sont postérieures ne saurait non plus l'égaler.

Le fait que le souverain Abû Sa'îd fit de si grandes dépenses dans une telle construction est d'autant plus remarquable que les années pendant lesquelles furent exécutés ces travaux (723 à 725 de l'Hégire) furent très dures pour le Maroc et que la ville de Fès fut elle-même particulièrement éprouvée. L'auteur du *Qirṭâs*[2] nous rapporte en effet que l'année 723 correspond à une sécheresse qui occasionna une grande famine dont l'effet

[1] J'ai développé ce point de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord dans mon *Coup d'œil sur l'Islâm en Berbérie* (dans la *Rev. de l'Hist. des Religions*, janvier-fevrier 1917).

[2] La traduction donnée par Beaumier pour tout ceci est, comme toujours, passablement erronée et défectueuse. L'édition de Fès du *Qirṭâs*, pour les années 723 et 724, fournit des renseignements qui sont incomplètement reproduits dans la traduction précitée; tout ce qui se rapporte aux années 725-726, dans le texte arabe de cet ouvrage, manque entièrement dans la traduction (cf. édit. lith. de Fès, 1303, p. 298 et 299).

se fit rudement sentir, surtout en 724. Dans la même année 723, un incendie détruisit le Souk des ʾAṭṭârîn, qui fut reconstruit par ordre d'Abû Saʿîd sur l'emplacement exact qu'il occupe encore aujourd'hui. En 725, ce fut une crue subite de l'Oued Fès qui détruisit une partie de la ville et des remparts, enleva plusieurs ponts et 1100 maisons, sans compter les moulins, les fours à pain et les boutiques. Abû Saʿîd fit relever ces ruines, restaurer les ponts, construire et reconstruire des oratoires et des mosquées.

Ces calamités elles-mêmes apparaissaient certainement à ce souverain, ainsi qu'aux populations, comme un avertissement de la colère divine et l'incitaient à multiplier les œuvres pies, ainsi qu'il est d'usage en semblable circonstance[1]. On comprend mieux, dans ces conditions, que Abû Saʿîd ait mis tant de soin à la construction de ce temple voué à la science religieuse et au culte d'Allâh.

Nous avons vu précédemment que le Sultan Abû Saʿîd avait fait bâtir déjà, quelques années plus tôt, la Médersa du Dâr el-Maḫzen à Fès-ejjdîd. Celle des ʿAṭṭârîn est la seconde et la dernière des constructions de ce genre qu'il fit élever à Fès pendant son règne.

Il me reste peu de chose à ajouter pour faire connaître ce sultan mérinide, dont j'ai eu déjà à parler ci-devant (au chapitre III, n° 2). Il avait quarante-huit ans quand il fit bâtir la Médersa des ʿAṭṭârîn, puisqu'il était né en jumâda II, 675 (décembre 1276). Sa mère était arabe; c'était la fille du chef de la tribu des Ḫloṭ. Les chroniqueurs s'accordent à en faire un homme d'une grande pénétration d'esprit, d'une intelligence vive, habile en politique et s'adonnant avec ferveur aux pratiques de la religion.

[1] J'ai mis ce point en lumière, notamment pour ce qui a trait à la sécheresse dans cette Berberie, dans mon mémoire : *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de secheresse*, Alger, Fontana, 1905, p. 5 à 11.

Je ne crois pas utile ne m'étendre davantage sur cette biographie. Je donnerai cependant ici les titres qu'octroie à ce monarque l'auteur du *Qirṭâs*, vivant à Fès à cette époque-là, parce qu'ils peuvent, dans une certaine mesure, nous aider à comprendre quelques-unes des expressions que renferment les inscriptions de la Médersa des ʿAṭṭârîn.

Le titre du chapitre du *Qirṭâs* consacré au règne d'Abû Saʿîd est : «Du gouvernement du souverain de notre temps, flambeau de notre époque, l'heureux pontife, le kalife légitime, l'Emir des Musulmans. . . ».

A ces titres donnés à Abû Saʿîd par l'auteur du *Qirṭâs*, il faut ajouter ceux qui étaient pris par le souverain lui-même, ainsi que ses nom, prénom et surnom, qui sont mentionnés, au commencement même du chapitre en question, dans les termes suivants : «(Le souverain Abû Saʿîd) est le serviteur d'Allâh, ʿOṭmân, fils de l'Émir des Musulmans, favorisé par Allâh, ferme soutien de la Vérité, Abû Yûsof ben ʿAbd el-Ḥaqq; son prénom est Abû Saʿîd et son surnom, Es-saʿîd bi Faḍlillâh.»

1. L'inscription de fondation.

Dans la salle principale, servant de salle de cours et de prière située à l'est de l'atrium, contre le mur nord et à l'intérieur, se trouve la dalle rectangulaire de marbre sur laquelle est sculptée l'inscription reproduite ci-dessous.

Le rectangle de marbre qui porte cette inscription est scellé contre le mur, à 3 mètres environ au-dessus du sol; un arc de plâtre sculpté lui forme un gracieux encadrement et fait vis-à-vis au *miḥrâb*. Tout le mur, d'ailleurs, de cette face nord — ainsi que les autres faces de cette salle principale — était recouvert de lambris de plâtre refouillé, en partie détruits aujourd'hui; ils étaient couronnés, sous le plafond, par une frise de bois de cèdre sculptée.

L'arcature aveugle encadrant l'inscription de fondation — accompagnée, à droite et à gauche, d'une arcature analogue à décor de plâtre — est ornée de motifs floraux; elle est elle-même enfermée dans un rectangle formé de bandes d'écriture coufique sur plâtre.

J'ai regretté que les moyens dont je disposais à Fès ne m'aient pas permis de prendre une photographie de ce panneau décoratif, comprenant l'inscription et son cadre. Mais cette partie de la salle de prière est très peu éclairée et il aurait fallu user du magnésium et de meilleurs appareils photographiques que les miens. La photographie de l'inscription, donnée ici (fig. 30) a été prise sur un calque que j'ai levé moi-même.

L'inscription compte 32 lignes d'écriture; elle a 0 m. 89 de hauteur, sur 0 m. 37 de largeur.

Elle est encadrée dans un arc festonné sculpté en relief et formé de trois séries de lignes courbes qui s'entrecroisent[1]. L'arc s'appuie sur deux petits chapiteaux aux astragales nettement marqués. Les colonnettes supportant ces chapiteaux sont bordées extérieurement par un galon formant grecque, et dont les lignes se continuent vers le haut pour former l'arc festonné.

Au-dessus de l'arc, court, sur la dalle de marbre, une bande horizontale de merlons à dents de scie. Les écoinçons de l'arc sont décorés par des fleurons d'angle, composés de deux palmettes dont les extrémités supérieures seules sont réunies. Des palmes d'acanthe, lisses et à peine groupées en un rinceau très lâche, se développent de part et d'autre du motif central de l'écoinçon, pour occuper toute la surface de chacun des tympans.

L'inscription elle-même est très peu ornée, on ne trouve guère que quelques fleurons trilobés dans les interlignes.

(1) D'ordinaire dans ces sortes d'arcs, il n'y a que deux séries de courbes et non trois.

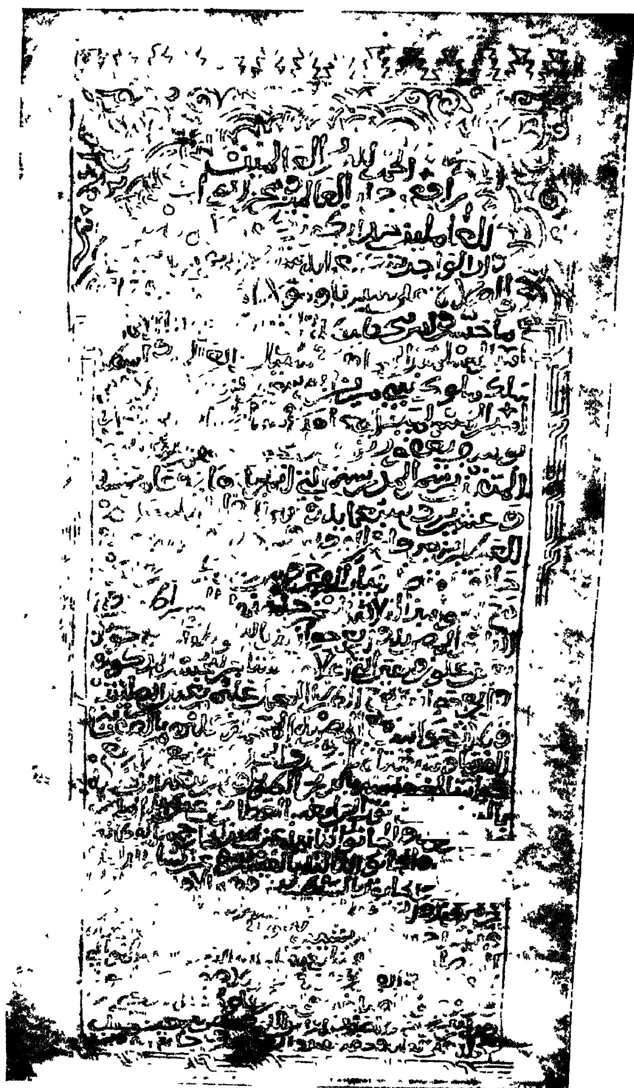


Photo A. Bel.

Fig. 30.
Inscription de fondation de la Medersa-t-el-ʿAṭṭârîn (sur marbre).

L'écriture cursive présente tous les caractères que nous avons déjà signalés ci-devant pour les inscriptions mérinides étudiées et appartenant *à la première moitié du XIVe siècle de J.-C.* Peut-être pourrait-on seulement observer qu'ici l'écriture est plus nourrie, les lettres plus trapues que dans l'inscription de la Médersa de Fès-ejjdîd, postérieure à 731 de l'H.

Comme d'ordinaire, dans le texte de l'inscription publié ici, le signe + indiquera la fin des lignes d'écriture arabe. Voici ce texte :

الحمد لله رب العالمين + رافع درجات العاملين ومجزل ثواب + العاملين
حمدا يكون كفاء لآلائه + واداء لواجب شكر نعمائه متصلا الى يوم
الدين + والصلاة على سيدنا ومولانا محمد وبعد فهذا + ما حبس
وامر بتخطيطه وانشائه مولانا الامام + امير المسلمين المجاهد في
سبيل رب العالمين واسطة + سلك ملوك بني مرين ابو سعيد ابن
مولانا الامام + امير المسلمين المجاهد في سبيل رب العالمين ابي +
يوسف يعقوب بن عبد الحق جعلهم الله من ايمة (*sic*) + المتقين
برسم المدرسة التي اتمّ بناءها في عام خمسة + وعشرين وسبعمائة
وهي المقابلة لسماط + العطارين من فاس القرويين فمن ذلك ثلاثة
عشر + حانوتا متصلة بباب الفهج ومن ذلك دار الصابون + مع
الحوانيت الثلاثة الخارجة منها بالشرّاطين و + الدار والمصرية واربع
حوانيت باللجوطية واربع حوانيت + بعين علون وهي التي اعلاها
مستاجر للحبس المذكور + واربع حوانيت مع الطراز الحامل عليهم
بعين الطلبين + وثلاث حوانيت مع المصرية الحاملة عليهم (*sic*)
بالصفارين + القدما وسبع اثمان فندق الحدودي مع الاربع + حوانيت
الخارجة منه بالدرب الطويل وثريبعة ابن ..... + بالبليدة

و الحانوت الرابعة بالعطارين عن يمين المار + من المدرسة والحانوت
الثانية عن يمين الخارج من القطانين + للعشابين والحانوت
الثالثة بالقيسرية (*sic*) وعن يسار الداخل + من الحرّازين والحانوت
بالسبطريين وهي الاولى عن يسار الخا + رج من فندق الزيت
والحانوت الثالثة عن يسار الخارج من الجزارين + وبيت ارحي مصالة
بشيبوبة والجزء الثاني مع القاعة + المتصلة به ونصف شايع بقاعة
الهرع بالبيت الموالي + لحمام الزيات و الفرن بحرنيز ودار تلاصق
فرن الكوشة + ودار علّو بالصباغين ودار علّو بحرا ابن زكّون +
ودار بفرخ تلاصق دار امن الله ومصريه بعين الخيل + فبهله على
الصابة ونصف فندق الرضاع شرق جامع القرويين +

Comme d'habitude, les *hamza* manquent tous dans cette inscription. On relève aussi quelques négligences grammaticales et un mot coupé en deux par le passage à la ligne suivante. L'orthographe قيسرية ici diffère de celle (قيسارية) donnée sur les coudées royales d'Abû 'Inân et que j'ai publiées ci-devant. Enfin je ne suis pas parvenu à déchiffrer le nom propre qui termine la vingt-et-unième ligne et qui, les points diacritiques étant supprimés, peut se lire حمدة ou حمده.

Voici la traduction de cet acte de fondation :

Louange à Allâh, Maître des Mondes ! (à Celui) qui élève le rang des hommes instruits et qui récompense généreusement les auteurs d'actions (pies) ! Que cette louange soit offerte en reconnaissance de Ses Bienfaits, et en paiement de ce que (nous lui) devons de remerciements pour Ses Générosités ! Qu'elle se poursuive sans cesse, jusqu'au Jour de la Rétribution !

(Qu'Allâh répande) Ses Grâces sur notre Seigneur et notre Maître Moḥammed !

Ceci est ce qu'a constitué en ḥabous, ce qu'a ordonné de tracer et

d'établir, notre maître, le pontife, l'Émir des Musulmans, le soldat de la guerre dans la Voie du Maître des Mondes, le (meilleur) anneau de la chaîne des souverains mérinides, Abû Sa'ïd, fils de notre maître, le pontife, l'Émir des Musulmans, le soldat de la guerre dans la voie du Maître des Mondes, Abû Yûsof Ya'qûb ben 'Abd-el-Ḥaqq — qu'Allâh les place tous au nombre des pontifes craignant Dieu! — pour le compte de la Méderssa, dont la construction a été achevée en l'année 725 (1325 de J.-C.), et qui fait face à la rangée (des boutiques) des 'Aṭṭârîn[1] de la ville de Fès, (quartier) d'El-Qarwiyîn.

Parmi ces (biens-constitués en ḥabous à cet effet sont) :

1° Treize boutiques attenantes à (la porte dite) Bâb el-Faraj[2];

2° Le Dâr Eṣṣâbûn[3] avec les trois boutiques qui lui sont extérieures et donnent sur (le quartier d') Eššerrâṭîn.

3° La maison, la maṣrîya et quatre boutiques à El-Lajûṭîya[4];

4° Quatre boutiques à 'Aîn 'Allûn[5]; ce sont celles dont les bâti-

(1) C'est le Sôq El-'Aṭṭârîn d'aujourd'hui; il n'a pas changé de place depuis le XIVe siècle de J.-C., bien qu'il ait été plusieurs fois incendié. C'est une rue, toute droite, orientée sensiblement O.-E., et sur ses deux côtés s'ouvrent les boutiques des marchands d'épices (*'aṭṭârîn*). Cette rue part de Bâb Frej ou Bâb Sîdî Frej et aboutit, à l'est, juste en face de la porte d'entrée de la médersa qui nous occupe ici.

(2) Plus fréquemment appelée aujourd'hui Bâb Sîdî Frej; j'en ai parlé ci-devant au sujet de la fontaine de Sîdî Frej, dont j'ai donné l'inscription (cf. chap. v). Ces treize boutiques appartiennent encore aux ḥabous d'El-Qarwiyîn.

(3) Le Dâr Eṣṣâbûn ou «fabrique de savon» n'existe plus sous ce nom. Selon des renseignements que j'ai recueillis du service des ḥabous, d'anciennes *ḥawâla* de ḥabous mentionnent ce Dâr Eṣṣâbûn comme se trouvant autrefois dans le quartier des Šerrâṭîn, du même côté que la nouvelle poste française, construite en 1916 au «Dâr Essekka». Il aurait été remplacé à une date difficile à préciser par le «Fandaq ejjdîd» qui existe encore. Ces indications concordent assez bien avec le texte que nous avons ici et qui place le Dâr Eṣṣâbûn dans le quartier des Šerrâṭîn. Mais le Fandaq ejjdîd, successeur du Dâr Eṣṣâbûn n'appartient plus aux ḥabous; il était, dans ces dernières années, la propriété de l'ancien vizir Ej-Jâm'i, mort en 1915. Les vizirs ont naturellement été bien placés par leur fonction pour s'approprier les biens du service des ḥabous ainsi que ceux du Maḫzen, et ils en ont souvent profité.

(4) J'ai déjà expliqué ce nom d'une des places de Fès, à l'occasion de la mention qui en était faite dans l'inscription de fondation de la Médersa du Dâr el-Maḫzen à Fès-ejjdîd (cf. ci-devant, chap. vi).

(5) 'Aîn 'Allûn est mentionnée déjà dans l'inscription de fondation de la Mé-

ments à l'étage paient aussi un droit de *gzâ* aux ḥabous, pour le même objet;

5° Quatre boutiques avec les ateliers de tissage qui sont édifiés au-dessus d'elles, à 'Aîn Eṣslîten[1];

6° Trois boutiques, avec la maṣrîya construite au-dessus d'elles, au (quartier des) Seffârîn el-Qodamâ[2];

7° Les 7/8[es] du Fandaq el-ḥodûdi ainsi que les quatre boutiques qui lui sont extérieures et donnent sur le derb Eṭ-Ṭowîl et la terbî'a Ibn... dans le quartier d'El-Blîda[3];

dersa du Dâr el-Maḫzen à Fès-ejdîd (ci-devant, chap. vi) et j'ai donné à cette occasion les indications nécessaires sur ce nom et l'emplacement de cette source.

[1] Cette source se trouve dans la partie N.-N. O de Fès l'Ancienne (voir les plans de Fès sous les Idrissites et au xiv[e] siècle, dans Massignon, *Le Maroc*, *loc. cit.*, p. 221) Elle n'est connue aujourd'hui que sous son véritable nom berbère : Azlîten ou Aslîten. Le graveur de cette inscription a cherché à donner à ce mot berbère une forme arabe — en mettant l'article arabe (الصلتين pour اصلتين ou ارلتين) — comme l'ont fait si souvent les écrivains musulmans pour les noms géographiques berbères de cette Afrique du Nord. Ils ont même bien souvent cherché des étymologies arabes à ces noms berbères, et le grand historien du xiv[e] siècle, Ibn Ḫaldûn, n'a pas échappé lui-même à cette manie de faire ainsi des étymologies ridicules

Quant au changement du ص ou ز, ou inversement, il est fréquent dans les dialectes arabo-berbères de l'Afrique du Nord. On en retrouve même un autre exemple dans l'inscription qui nous occupe ici, avec مُصالة, nom d'un personnage historique, prononcé aujourd'hui مرالة. La permutation de ces deux lettres se trouvait déjà très anciennement en arabe, puisque l'une des lectures orthodoxes d'un verset de la première sourate du Qoran donne الزراط المستقيم et les autres الصراط المستقيم. Pour l'arabe dialectal, il me suffira de citer l'exemple bien connu de زعتر «thym» en صعتر et aussi سعتر.

Les quatre boutiques et l'atelier de tissage mentionnés ici n'existent plus.

[2] Il ne faut pas confondre les Seffârîn el-Qodamâ avec les Seffârîn. Ce dernier nom s'applique au quartier des dinandiers actuels (à l'est de la Mosquée d'El-Qarwiyîn, au débouché du Bû Towîl) Par Seffârîn el-Qodamâ on désigne le quartier de Fès qui porte plutôt aujourd'hui le nom d'Eššrâbliyîn, et la mosquée mérinide qui s'élève encore en cet endroit de la ville se nomme Jâma' sseffârîn el-qodamâ ou Jâma' ššrâbliyîn.

Quant aux immeubles mentionnés ici, ils existent toujours et appartiennent au service des habous d'El-Qarwiyîn; mais la maṣrîya a été remplacée par un atelier de tissage.

[3] A part le Derb eṭ-Towîl et le quartier d'El-Blîda, qui existent encore

8° La quatrième boutique aux 'Aṭṭârîn, à droite lorsqu'on vient de la Médersa[1];

9° La seconde boutique à droite en sortant des Qaṭṭânîn pour aller aux 'Aššâbîn[2];

10° La troisième boutique de la Qîsarya[3], celle qui se trouve à gauche en entrant lorsque l'on vient des Ḥarrârîn[4];

sous ces noms (cf. plan du lieutenant Orthlieb, ci-devant cité), le reste des bâtiments cités ici m'est inconnu. L'emplacement du fandaq et de la terbî'a pourraient être marqués par le cimetière actuel, dans le quartier d'El-Blîda, au débouché est du Derb eṭ-Ṭowîl. Dans ce cimetière sont enterrés le fameux *fqîh* Mayyâra et plusieurs autres docteurs de l'Islâm, ainsi qu'un saint appelé Sîdi-nneyyâr qui est justement le patron des «monteurs de remisses des métiers à tisser» (onneyyâra) et des «cordiers» (eššerrâṭa).

Quant au mot *terbî'a*, très connu à Marrâkech pour désigner «une petite place entourée de boutiques», il est peu employé à Fès, où l'on ne pourrait guère citer aujourd'hui que la terbî'et-el-ḥeyyâṭa (on entend aussi le diminutif *trîbî'a*), voisine et au nord du Sôq el-'Aṭṭârîn.

(1) Cette boutique existe encore; elle appartient au service des ḥabous d'El-Qarwiyîn.

(2) Le quartier des Qaṭṭânîn semble avoir conservé l'emplacement qu'il avait alors. Il n'en est pas de même des 'Aššâbîn (marchands de *'ešba* «salsepareille» et par extension : marchands de plantes médicinales et de drogues). Aujourd'hui la petite place, si pittoresque, des 'Aššâbîn se trouve dans le quartier nord de la ville, non loin du Fandaq el-Ihûdi, à l'endroit même où se trouvait autrefois le Sôq ezzrá' leqdîm.

Quelques musulmans au courant de la vieille toponymie de Fès m'ont assuré que les 'Aššâbîn étaient autrefois à l'endroit appelé actuellement Râs eššerrâṭîn, c'est-à-dire juste au débouché du quartier des Qaṭṭânîn. En cet endroit les 'Aššâbîn auraient été remplacés par les marchands de fleurs et de plantes vertes, les Noweiriyîn, comme on les appelle encore. Il ne reste plus qu'un de ces marchands de fleurs, installé dans une boutique; mais il y en avait plusieurs, paraît-il, il y a seulement une vingtaine d'années. Aujourd'hui les marchands de fleurs n'ont pas de boutique, ils se tiennent simplement dans la rue, non loin de la médersa fondée par M. Rašîd.

(3) On désigne plus spécialement ainsi aujourd'hui l'emplacement des souks où se tiennent les marchands d'étoffe (place d'El-Qobba). La boutique mentionnée ici dépend encore du service des ḥabous.

(4) C'est le nom donné à la rue dans laquelle se vendent aujourd'hui les soieries de Lyon ainsi que les draps de provenance européenne et les tissus de Fès. Elle porte encore le même nom qu'en ce temps-là, et la boutique désignée ici est toujours au service des ḥabous d'El-Qarwiyîn.

11° La boutique qui, au quartier d'Essbîtriyîn, est la première à gauche de celui qui sort du Fandaq ezzît[1];

12° La troisième boutique à gauche en sortant des Jezzârîn[2];

13° Le bâtiment du moulin de Moṣâla à Šîbûba[3] et la seconde meule avec l'immeuble (qui la renferme et) qui est annexé à ce moulin;

14° La moitié d'un lot (d'immeubles) à l'endroit appelé Qâ'at ezzra', avec la chambre contigue au ḥâmmâm Ezzeyyât[4];

15° Le four situé à Gernîz[5];

16° La maison qui touche au four d'El-Kûša[6];

(1) Le quartier d'Essbitriyîn est bien connu; il est voisin et à l'ouest de la Mosquée d'El-Qarwiyîn. C'est là que se tiennent les libraires arabes. Mais le Fandaq ezzît a changé de place et de dénomination. Le seul Fandaq ezzît que je connaisse a Fès, et dejà anciennement mentionné dans des actes de ḥabous, se trouve aux Neḥḥâlîn, en face de Bâb leqwâs. Dans le quartier des Sbîtriyîn se trouve un fandaq, nommé aujourd'hui Fandaq essbîtriyîn, ou encore Fandaq ejjeld, et qui portait autrefois le nom de Fandaq eššekkâzîn. On ne peut donc arriver a déterminer l'emplacement de la boutique citée ici.

(2) La «Rue des Bouchers» porte encore aujourd'hui ce nom, et aussi celui d'El-'aqba. Les boutiques de vente au détail de la viande occupent toute cette rue, très courte, qui sépare la rue des 'Attârîn de la place d'Ejjôtiya.

(3) Le nom de Sibuba, qui figure sur d'anciens actes de habous, n'est plus guère connu aujourd'hui; cet endroit a pris le nom de Sîdi Mgît. De l'avis de vieux habitants de Fès, le moulin de Mṣâla est celui qui se trouve en face de la mosquee de *Sîdi Mgît*; il appartient aux habous d'El-Qarwiyîn et des actes de habous le mentionnent sous le nom de Rha Mozâla. Il se trouve dans le quartier de Sîdi Hanîn, un peu au-dessous de la mosquee d'El-Wèd qui a remplacé une ancienne medersa de ce nom, et le nom d'El-Wèd lui vient de ce qu'elle est, comme le moulin en question, sur un bras de l'Wèd Fès, nommé aujourd'hui Wed Sîdi Hanîn.

(4) Aucun therme n'est connu à Fès aujourd'hui sous ce nom. Il y a bien encore un quartier Ezzeyyât, a l'interieur du rempart et tout près de Bâb el-Hadîd; c'est ainsi qu'on nomme les jardins de la haute ville dans le voisinage des pylônes de la T. S. F.

(5) L'orthographe *gernız* (c'est le nom, dans ce pays, du grand chardon : on entend aussi *jerny*) serait plus appropriee a la prononciation de ce mot, qui désigne un important quartier de Fès (cf. *Guerniz* du plan de Fès du lieutenant Orthlieb). Le four à pain dont il est ici question appartient encore aux habous d'El-Qarwiyîn; on le nomme *ferrân Sîdi Mûsa*, il se trouve en face de la tannerie du quartier de Gerniz.

(6) Il existe encore, près de 'Aîn 'Azlîten, un four a pain appele *ferrân el-Kwîša* (comme *ferrân*, *Kûša* et son diminutif *Kwıša* designent déjà le «four»);

17° Le Dâr 'Allû, au quartier du Ṣebbâgîn, ainsi que le Dâr 'Allû au Gzâ Ibn Zekkûn (1) ;

18° Une maison au Barzaḥ (2) accolée au Dâr Omm Allâh (3) ;

19° La Maṣrîya, située à 'Aîn El-Ḥeîl, supportée par la voûte (4) ;

20° La moitié du Fandaq er-riḍâ', à l'est de la Mosquée d'El-Qarwiyîn (5).

si ce dernier représente celui qui est mentionné dans l'inscription traduite ici, on peut dire que la maison attenante n'appartient plus aux ḥabous, mais bien à des particuliers.

(1) Le nom de 'Allû a disparu; c'était sans doute celui du propriétaire de ces maisons à l'époque de la fondation de ces ḥabous. Encore aujourd'hui on désigne, au Maroc et surtout à Fès, les maisons importantes par le mot *Dâr* suivi du nom du propriétaire. Le quartier de *Gzâ ben Zekkûn* (ou *Zekkûm*) existe encore sous ce même nom, et se trouve tout près du pont dit *gonṭra-t-eṣṣebbâgîn*, jeté sur le bras principal de l'Wèd Fès en ville, bras qui sert d'égout collecteur et porte, pour cette raison, le nom de Bû Ḥrâreb. (L'ignorance de ces détails a fait faire une supposition erronée à Houdas, *Le Maroc de 1631 à 1812*, Paris, Impr. nationale, 1886, p. 72, note 1.)

(2) Au temps des Mérinides, ainsi que permettent de l'inférer les textes, le quartier de *Barzaḥ* (qui figure d'ailleurs sur le plan de Massignon, *Le Maroc*, *loc. cit.*, p. 231) se trouvait au centre de la ville, sur la rive droite de l'Wèd Bû Ḥrâreb. Il ne porte plus ce nom, figurant encore sur des actes de ḥabous anciens que j'ai eus sous les yeux.

(3) L'écriture des dernières lignes de l'inscription est assez malaisée à déchiffrer, par suite de dégradations. Je ne suis pas absolument sûr de l'orthographe أُمّ الله donnée ici. Il s'agit évidemment du nom de la personne qui était propriétaire de la maison dont on parle ici et le nom de cette maison a changé depuis des siècles. Je ne crois pas d'ailleurs que ce nom de Omm Allâh soit encore porté à Fès aujourd'hui par des Musulmans, il n'y est en tous cas pas employé actuellement comme nom de lieu.

(4) 'Aîn El-Ḥeîl est l'endroit connu encore sous ce nom, dans le voisinage et un peu au nord de 'Aîn 'Allûn. La Maṣrîya en question est aujourd'hui la propriété particulière d'un certain Aḥmed ben El-Ġâzi; elle a été enlevée aux ḥabous depuis bien longtemps déjà, paraît-il.

Quant au mot صابّة «voûte», c'est le terme employé encore dans le langage courant à Fès, avec cette orthographe (pour le régulier صاباط). J'ai eu l'occasion de parler de ce mot dans une note de la traduction, à propos de l'inscription de Lalla Ġriba (ci-devant, chap. IV).

(5) Le texte de la dernière ligne traduite ici est douteux, et je ne garantis pas de l'avoir lu et rendu avec exactitude. Je ne connais pas aujourd'hui de fandaq de ce nom, ou d'un nom approchant de celui-ci, à l'est de cette mosquée. Il s'agit du fandaq Etteṭṭawuniyîn (cf. *infra*, p. 260, n° 1).

La lecture de ce texte n'appelle pas un bien long commentaire, car, en dehors de la liste des biens constitués en ḥabous au profit de la médersa, elle ne nous apprend que fort peu de chose.

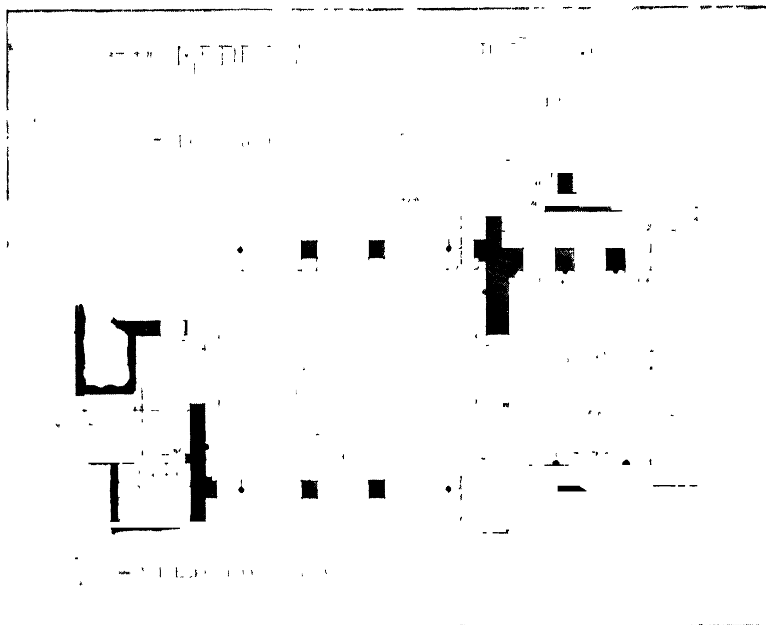
Comme distribution des diverses parties du texte de l'inscription, celle-ci ressemble fort aux autres de la même catégorie que j'ai relevées dans toutes les médersas mérinides de Fès.

Au commencement, notre inscription renferme une phrase qui se retrouve sur la table des ḥabous de la Médersa de Fès-ejjdîd, dont l'inscription est postérieure à celle des ʿAṭṭârîn. En effet, celle-ci a été rédigée du vivant du fondateur, Abû Saʿîd, comme l'indiquent les titres qui lui sont donnés, tandis que j'ai dit ci-devant que celle de la Médersa du Dâr El-Maḫzen à Fès-ejjdîd avait été rédigée postérieurement à la mort de ce sultan (731 de l'H.).

La date de fondation, au lieu d'être inscrite à la fin, comme dans les autres inscriptions de ce genre, est placée ici avant l'énumération des biens déclarés ḥabous. Enfin, la date de 725 (1325) est donnée ici pour l'achèvement des travaux de construction de cette médersa.

L'importance des revenus affectés à l'entretien de cette maison est difficile, disons impossible, à évaluer aujourd'hui. Il semble toutefois que ces revenus étaient considérables, à en juger par le grand nombre d'immeubles constitués en ḥabous dans ce but.

D'ailleurs, le texte du *Qirṭâs*, donné ci-devant, a suffisamment marqué les dépenses d'entretien des fonctionnaires et des étudiants affectés à cette maison. Quant aux dépenses d'entretien des bâtiments, elles étaient toujours à cette époque largement prévues, et l'importance même des bâtiments et du décor permet de s'en faire une idée, à défaut de textes précis sur ce point spécial.



D'après un calque dressé par le Service des Beaux-Arts.

Fig. 31. Plan du rez-de-chaussée de la Medersa-t-el-ʿAttârîn.

2. L'ENTRÉE, L'ATRIUM ET LA SALLE DE PRIÈRE.

La figure 31 reproduit un plan de cette médersa dressé par le Service des Beaux-Arts du Protectorat marocain. M. le général Lyautey a bien voulu m'en faire adresser une copie, ainsi qu'une autre de ceux des médersas Meṣbâḥiya et Bû'anâniya, étudiées ci-après. Je lui renouvelle ici l'expression de ma vive gratitude.

Bien que ces plans me soient parvenus lorsque ce travail était déjà sous presse, ils sont pu être insérés à leur place, grâce à l'obligeance de la commission de publication du *Journal asiatique*, à laquelle j'exprime mes plus sincères remerciements.

Les chambres de cette médersa destinées au logement des étudiants se trouvent à l'étage supérieur, non au rez-de-chaussée, et sont presque toutes occupées par des *tolba*, étrangers à Fès, qui suivent les leçons de l'Université d'El-Qarwiyîn. Ces chambres sont entretenues par les étudiants eux-mêmes, comme cela se passe pour toutes les autres médersas de Fès.

Le bâtiment est couvert en terrasse. Un *moqaddem*, ou gardien-balayeur, assure, avec plus ou moins de soin, le service de propreté des communs et distribue chaque jour, dans les chambres, le nombre de pains qui revient aux étudiants logés[1]. Ce gardien-balayeur est aujourd'hui le seul fonctionnaire de cet établissement; il est payé par le service des ḥabous.

L'unique porte qui, du dehors, donne entrée dans cette

[1] En principe, chaque étudiant a droit par jour à une galette de blé. Mais le nombre des galettes, anciennement fixe, est égal au chiffre maximum d'étudiants logés dans la maison. Le nombre des étudiants étant toujours moindre, dans la réalité, que celui ainsi prévu, ceux-ci recoivent presque toujours plus d'une galette par jour. C'est le service des habous qui distribue les galettes aux *tolba*.

médersa s'ouvre à l'ouest du bâtiment, sur la rue des Ḥerrâtîn et juste en face du souk des 'Aṭṭârîn.

Cette porte, qui se ferme à double battant, comme celle de la Medersa-t-eṣṣabrîj, donne accès dans un vestibule, sur le pourtour duquel sont des bancs fixés aux murs, comme c'est d'usage courant dans la maison arabe.

En entrant dans ce vestibule, on a, à sa droite, l'escalier conduisant aux chambres des étudiants et à la terrasse, à sa gauche un couloir conduisant aux latrines et au Dâr-el Uḍû; devant soi, mais à gauche de l'axe de la porte d'entrée, s'ouvre une large baie masquée sur toute sa largeur par un haut panneau rectangulaire de bois, surmonté d'une bande de moucharabie. Au milieu de ce panneau de bois est percée une porte rectangulaire et basse, qui donne accès dans l'atrium, juste au centre de la face ouest de celui-ci. En face, au milieu de la façade est de l'atrium, se trouve la porte de la salle de prière.

A l'orientation et aux dimensions près, le plan de l'atrium est analogue à celui de la Medersa-t-eṣṣahrîj. La disposition générale du décor, les divers matériaux servant à la construction et à la décoration, présentent également de très grandes analogies avec ceux de la médersa précitée. Mais, ici, tout est encore plus soigné, plus riche qu'à la Medersa-t-eṣṣahrîj; c'est aussi moins dégradé par le temps.

On retrouve sur tout le pourtour de l'atrium, couronnant les murs, un auvent de tuiles vertes; il est supporté par d'élégantes consolettes en bois de cèdre sculpté, dont les pieds reposent sur une large frise de bois, très finement sculptée d'inscriptions et de motifs floraux.

Ces inscriptions mériteraient d'être photographiées et estampées, mais je n'ai pu le faire; le Service des Beaux-Arts seul peut installer l'échafaudage nécessaire à un semblable travail. Je n'ai donc pas pu lire ces inscriptions, qui sont particulièrement bien conservées sur la partie de la frise

courant sur la face sud. Sur cette seule partie, il y a quatre bandes épigraphiques successives, dont les deux du centre sont en coufique et les deux des extrémités en caractères cursifs.

Au-dessous de cette frise sont des lambris de bois de cèdre à décor floral sculpté; ils forment les tympans des grands arcs de bois en relief constituant l'encadrement supérieur des portiques sur les faces ouest et est, ou des fenêtres sur les faces nord et sud. Ces grands arcs de bois, dont l'archivolte est formée d'un boudin à torsade pour les faces ouest et est, tandis qu'ils sont lobés sur les faces nord et sud, sont supportés par des colonnes de marbre ou des piliers de briques, qui, tous, colonnes et piliers, sont prolongés, en avant-corps, par des pilastres de brique engagés dans le mur. Ce dispositif ressemble bien à celui que nous avons rencontré à la Medersa-t-eṣṣahrîj.

Mais, alors que, dans cette dernière, les galeries couvertes qui se font vis-à-vis, sur deux des faces de l'atrium, sont supportées par quatre piliers carrés placés à des distances égales entre elles, ici les mêmes galeries (faces nord et sud de l'atrium) sont supportées : au milieu par deux piliers de brique, aux extrémités par deux élégantes colonnes de marbre, à une certaine distance des angles de la cour.

Cette disposition des piliers de soutien des galeries et leur double forme (piliers rectangulaires et colonnes cylindriques) donnent une allure très particulière à l'architecture de cet atrium, d'autant plus que chacune des colonnes des galeries a sa réplique, sous forme d'une colonne engagée et de même nature, contre le mur de la face voisine, comme support inférieur du grand arc d'encadrement des portes (faces est et ouest).

Une autre différence très caractéristique, pour l'atrium de ces deux médersas, se trouve dans les boiseries qui supportent, du côté de la cour, le plafond de la galerie couverte, au-des-

sous des fenêtres des chambres, entre les piliers en avant-corps et au-dessus de l'abaque couronnant le chapiteau des colonnes et des piliers. Alors qu'à la Medersa-t-essahrîj l'architrave entre deux piliers est formée de deux linteaux rectangulaires égaux et superposés exactement, reposant sur les corbeaux, ici il n'y a plus qu'un seul linteau rectangulaire surélevé et reposant sur un large panneau rectangulaire de bois sculpté, découpé en une arcade lobée, dont les deux extrémités de l'arc s'appuient sur des corbeaux de bois sculpté, engagés dans le mur, sur le tailloir monumental des chapiteaux. C'est à partir de ce point d'appui des corbeaux (fig. 32) que s'élèvent, en saillie sur le mur, les piliers engagés, formant avant-corps; ils encadrent les boiseries de soutien des galeries et les fenêtres des chambres placées au-dessus, en même temps qu'ils servent de pieds-droits aux grands arcs de bois constituant l'encadrement supérieur. Il est à remarquer que la matière et le décor des tympans, la forme et le type des grands arcs supérieurs et des arcs plus petits, soutenant l'étage sur la galerie couverte, sont identiques. Ceci donne à ces façades une harmonie de lignes que l'on ne trouve dans aucune autre médersa.

De ce qui précède, il ressort que chaque galerie couverte à la Medersa-t-el-'Aṭṭarîn s'ouvre sur l'atrium par trois larges baies égales, limitées par deux piliers rectangulaires au centre et deux colonnes de marbre aux extrémités, couronnées par es boiseries sculptées, formant trois arcs égaux et identiques de décor et de type. A chaque extrémité de ces galeries, entre la colonne de marbre et la façade voisine, s'ouvre une baie plus étroite (fig. 32), formant comme une petite porte. Cette baie étroite est couronnée par une arcade dont l'intrados est décoré de stalactites de plâtre. En façade sur l'atrium, l'arcade couronnant cette baie est encadrée par un arc gaufré, surhaussé, que surmonte un panneau rectangulaire,



Photo A. Bel

Fig. 35. — Angle S. E. de l'atrium à la Medersa-t-el-'Attârîn.

de plâtre également, garni d'un décor en losanges, une *sébka* comme on dit, en saillie sur le plan du mur. J'ai déjà eu l'occasion, à propos de la Medersa-t-eṣṣahrîj où il se trouve, de signaler ce décor en *sébka* dans les angles de l'atrium. Il est remarquable qu'il ait à peu près complètement disparu à partir du milieu du XIVe siècle dans la décoration en plâtre des monuments maġribins. L'ensemble de ce panneau décoratif, à l'extrémité de la façade des galeries couvertes, est reporté sur la façade voisine (fig. 32), comme aussi la colonne de marbre qui supporte le pilastre en avant-corps, délimitant le décor en *sébka*. Cette admirable décoration des murs, encore assez bien conservée par places pour qu'on puisse se faire une idée de l'ensemble, la légèreté des colonnes de marbre et la finesse du travail de sculpture de leurs chapiteaux, l'harmonie des lignes et des proportions donnent à cet atrium une élégance et une richesse des plus remarquables et placent sans contredit cette médersa mérinide au premier rang de toutes celles de Fès.

Au milieu de l'atrium, une large vasque circulaire et basse, en marbre blanc, d'où s'échappe une eau abondante et fraîche, est érodée par places, par le frottement des mains des fidèles qui viennent là, depuis près de six siècles, faire leurs ablutions rituelles. En défoncement de quelques centimètres sur le niveau du sol de la cour, pavé de carreaux de faïence, se trouve autour de la vasque un bassin carré entouré extérieurement de dalles de marbre blanc; ce bassin, qui ne sert qu'à l'écoulement des eaux, est pavé en mosaïque de faïences polychromes, auxquelles l'écoulement séculaire des eaux a fait prendre une délicieuse patine.

Je n'entrerai pas ici dans le détail de la décoration de cet atrium : les photographies reproduites dans cette notice permettront de s'en faire une idée. L'étude du décor des boiseries, des plâtres et des faïences est assez importante pour être

traitée à part; le Service des Beaux-Arts du Protectorat marocain possède tous les documents nécessaires pour l'illustrer abondamment, tant par les nombreuses photographies 18×24 que ce Service a fait prendre depuis plusieurs années, que par les calques, dessins, relevés en couleur, qu'il possède des moindres détails de la décoration. J'aurai, du reste, à revenir ci-après sur l'atrium de cette médersa, à propos des inscriptions qu'il renferme.

Pénétrons donc dans la salle de prière.

A la Medersa-t-eṣṣahrîj, on avait remarqué que l'atrium, comme la salle de prière, avaient la forme de rectangles très allongés. Ici, atrium et salle de prière se rapprochent beaucoup du carré.

La salle de prière est divisée, par une travée de brique supportée par des piliers et parallèle au mur du miḥrâb, en deux parties très inégales[1]. La plus vaste se trouve entre le mur du miḥrâb et la travée : c'est la nef principale. La plus étroite — mais de même longueur que l'autre — se trouve entre la travée de séparation et la face nord. Celle-ci forme une sorte de couloir assez sombre, derrière la nef principale qui constitue la véritable salle de prière.

C'est dans le mur nord de ce couloir qu'est encastrée la dalle de marbre portant l'inscription de fondation, donnée ci-devant.

Les faïences qui formaient les lambris inférieurs des murs de cette salle ont à peu près disparu, à l'exception de celles qui ornaient l'entrée, à droite et à gauche, dans l'épaisseur des pieds-droits soutenant l'arcade de la porte. Les bois peints du plafond et ceux des frises sculptées, courant au haut des murs, sont bien conservés, ainsi qu'une grande partie des plâtres

[1] Pour cette médersa, j'ai évalué à la boussole à environ 15° l'angle que fait l'orientation du miḥrâb avec la direction N.-S.

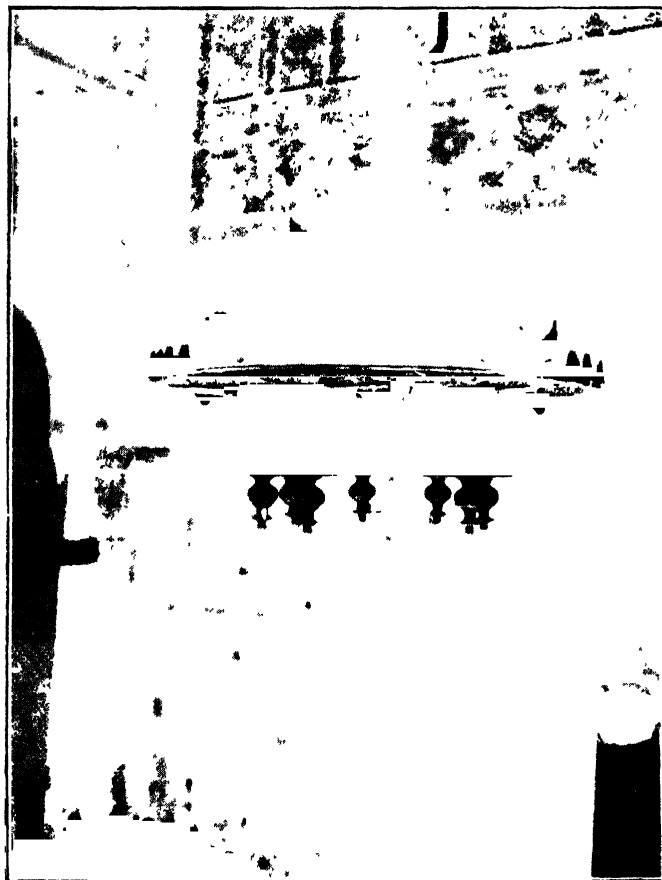


Photo A. Bel

Fig. 33. Le lustre de bronze de la salle de prière
à la Medersa-t-el-'Attârîn

refouillés, aux admirables décors, entre ces boiseries et les faïences de la base des murs.

Au centre de cette salle est suspendu un lustre de bronze (fig. 33) contemporain de cette médersa. Il porte d'ailleurs des inscriptions donnant le nom du fondateur. Mais pour les déchiffrer, il m'aurait fallu faire décrocher ce lustre et le faire nettoyer de la crasse huileuse qui le recouvre. Je ne l'ai pas fait et n'ai pas lu ces inscriptions. J'ai vu, à la Mosquée d'El-Qarwiyîn et à la grande Mosquée de Tâza des lustres de ce genre, plus grands que celui-ci. Il serait utile d'avoir un relevé des décors et des inscriptions qu'ils portent.

Le miḥrâb s'ouvre au milieu de la face sud[1]; avec son ouverture encadrée par deux arcs excentriques, il est d'une analogie frappante de décor, de forme et même de proportions, avec le miḥrâb abdelwâdite de la Mosquée de Sîdi Bel-Ḥasan à Tlemcen[2], qui fut construit une trentaine d'années avant lui (696 de l'H. = 1296 de J.-C.). Si l'ensemble du décor du miḥrâb et des panneaux qui l'encadrent à droite et à gauche à la Médersa des ʿAṭṭârîn est plus complet et plus varié qu'à la Mosquée tlemcénienne de Sîdi Bel-Ḥasan, le miḥrâb de celle-ci a reçu une décoration que j'estime plus heureuse, plus somptueuse et plus délicate à la fois que celle de la médersa qui nous occupe.

Bien que je ne puisse donner ici qu'une photographie

(1) L'orientation du miḥrâb étant ici de 15° à l'est de la direction N.-S., comme je l'ai dit, il s'ensuit que l'expression «face sud» n'est pas absolument exacte, pas plus, par conséquent, que les expressions employées, pour les autres côtés, de «face nord», «face est», etc. Il en est de même pour toutes ces salles de prière, dont les miḥrâb varient de quelques degrés, entre les directions S. et S. E. Les fidèles musulmans ont pris depuis l'habitude de rectifier l'erreur d'orientation, en se tournant plus ou moins à l'est de la direction du miḥrâb quand ils prient.

(2) Cf. *Monuments arabes de Tlemcen*, *loc. cit.*, pl. VIII et p. 172 et suiv.; G. Marçais, *Art musulman d'Algérie*, *Album*, fasc. II, fig. 23 et pl. XV, XVI, XVII, XVIII. Alger, Jourdan, 1916.

(fig. 34) représentant la moitié du miḥrâb et une partie du décor du panneau de droite, j'essaierai de connaître la décoration de cette face
tion sommaire que j'ai écrite sur place, dans cette médersa.

Quatre colonnes de marbre noir, supportant des chapiteaux de marbre jaunâtre, distribués à raison de deux aux angles et de deux autres de part et d'autre du miḥrâb, divisent cette façade en trois panneaux, celui du milieu étant occupé par le miḥrâb.

L'ouverture du miḥrâb est elle-même flanquée de deux petites colonnes engagées, en marbre blanc, de 1 m. 67 de hauteur sur 0 m. 125 environ de diamètre. La distance de ces colonnes, qui donne l'ouverture du miḥrâb, est de 1 m. 29. L'astragale, séparant le fût du chapiteau, forme une torsade de 0 m. 035 de diamètre, et le chapiteau est d'une hauteur totale de 0 m. 245. Celui-ci se compose d'un méandre vertical s'incurvant au sommet, et représentant l'ancienne corbeille corinthienne, comme l'ont remarqué W. et G. Marçais[1]. Au-dessus de ce méandre se développent les palmes, formant des volutes d'un puissant relief, qui enveloppent et recouvrent aux angles le ruban central avec inscription[2].

L'arc en fer à cheval de ce miḥrâb est en plâtre et présente à sa base une ouverture de 1 m. 04; il repose sur le tailloir des chapiteaux et se développe, avec sa bordure circulaire, comme une collerette de dentelle, dans un riche encadrement de plâtre sculpté (fig. 34).

En comparant cette photographie à la description du miḥrâb de la Mosquée de Sîdî Bel-Ḥasan, donnée dans les *Monuments*

[1] *Monuments arabes de Tlemcen*, p. 70.

[2] Les seize chapiteaux de marbre, que compte cette médersa, mériteraient à eux seuls une étude spéciale, tant ils offrent de variété dans leur forme et leur décor; cette étude ne saurait trouver place ici. Je donnerai seulement ci-dessous les inscriptions que portent la plupart d'entre eux.

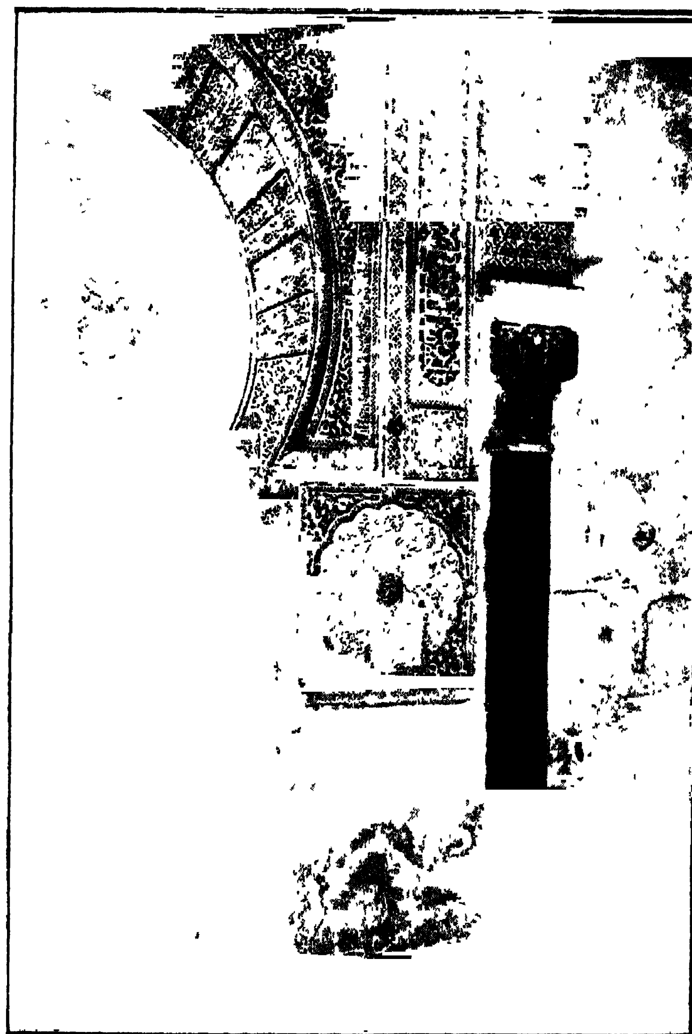


Photo A. Bel.

Fig. 34. — Le mihrâb à la Medersa-t-el-ʿAttârîn.

arabes de Tlemcen, on remarquera aisément les analogies et les différences entre l'un et l'autre : à la Médersa-t-el-'Aṭṭârîn, le décor épigraphique encadrant l'arcade du miḥrâb est moins abondant, puisqu'il n'y a qu'une bande d'inscriptions, au lieu de trois à Tlemcen ; dans les tympans, la coquille centrale de l'écoinçon est en spirale à Tlemcen, alors qu'ici elle s'étale en éventail sur un cabochon. Je signalerai encore, pour le miḥrâb d'El-'Aṭṭârîn, l'encadrement, tout à fait original, par des baguettes formant tresse repercée, de la collerette de l'arc, des tympans, des bandes de décor épigraphique ou floral, tant autour de l'arcade du miḥrâb qu'autour des trois arcatures aveugles qui la surmontent. Remarquons de plus qu'ici la décoration des murs intérieurs de la voûte du miḥrâb est totalement différente de cette même partie du décor à la mosquée abdelwâdite. Enfin, de part et d'autre du miḥrâb, sur les murs, à droite et à gauche, entre les colonnettes engagées et les colonnes de marbre noir encadrant le panneau, on remarque un carré occupant toute la largeur entre les deux colonnes. Ce carré de o m. 585 de côté encadre un gros médaillon limité par un ruban circulaire, lobé, formé d'un ruban repercé. Les écoinçons, comme le médaillon lui-même, offrent un beau décor floral sur plâtre sculpté; un cabochon en occupe le centre. Cet ensemble décoratif manque à la Mosquée de Sîdî Bel-Ḥasan.

Les deux larges panneaux qui flanquent, à droite et à gauche, sur cette face, le panneau central occupé par le miḥrâb, sont semblables. Chacun d'eux se compose d'un arc gaufré et surhaussé, encadré par une bande épigraphique sur chacun des trois côtés : à droite et à gauche, la bande d'écriture cursive est doublée extérieurement par une autre, à décor floral, et repose sur le tailloir du chapiteau de la colonne en marbre noir, dont elle n'est séparée que par un rectangle de décor floral sculpté dans le plâtre. Au-dessus de cet encadre-

ment de l'arc, dont les écoinçons sont aussi décorés de palmettes sculptées, court une large frise d'entrelacs géométriques encadrant une série de motifs à palmettes et formant quatre carrés successifs. Au milieu de chacun des carrés se détache, en médaillon, une grande étoile à huit pointes, au centre de laquelle est gravée, en cursif, une eulogie comme الحمد لله et العز لله Les petits motifs floraux en plâtre, encadrés par les baguettes des entrelacs géométriques de cette frise, rappellent d'une façon frappante le décor sur bois sculpté et ajouré des battants de porte du xiv[e] siècle à Fès[1]. Ce sont, en somme, les motifs de remplissage que l'on retrouve à Sîdî Bû Medyan (Tlemcen)[2].

La partie supérieure de cette face de la salle de prière, au-dessus des trois panneaux dont on vient de parler, est ornée de revêtements de stuc formant successivement, de bas en haut et sur toute la largeur : 1° une longue et étroite bande d'inscriptions cursives, sur laquelle repose une succession d'arcades aveugles, toutes de même hauteur, mais alternativement de deux largeurs très différentes; les arcs lobés et surbaissés qui les couronnent sont supportés par de hautes colonnettes de plâtre; ces arcs, d'un type peu commun, sont surmontés à leur sommet par la coquille, si fréquente dans la décoration mérinide[3], et si abondante dans le décor de plâtre de la Mosquée de Sîdî Bel-Ḥasan à Tlemcen.

Entre deux de ces coquilles successives se trouve un petit médaillon en demi-cercle, enfermant une eulogie brève; il est orné, en son milieu, d'une grappe en forme de pomme de

[1] Par exemple : ceux de la porte d'une *qobba* sur la cour intérieure à la Médersa Bû'anânîya, et ceux que j'ai installés au Musée archéologique de Fès.

[2] Cf. *Monuments arabes de Tlemcen*, fig. 51, 52, p. 248, 249.

[3] Voir ce que j'en ai dit ci-devant, à propos du bas-relief en marbre dans le Dâr el-Ûḍû de la Medersa-t-essbâ'yîn.

pin. A l'intérieur des étroites arcatures aveugles, le dessin sculpté est uniquement floral, tandis que dans les grandes il est alternativement floral ou composite. Par composite, j'entends ici floral, épigraphique et géométrique; en effet, l'ensemble du décor de ces arcatures part, à la base, de lettres coufiques ornementales, dont les hampes se développent en entrelacs occupant toute la surface à décorer, pour former des arcades, des étoiles et des médaillons renfermant des eulogies en caractères cursifs, telles que البركة الدائمة ou العز لله. Tous les détails de ce décor mériteraient d'être estampés et photographiés.

2° Une bande de plâtre, continue et étroite, décorée d'inscriptions cursives à caractères plats et épais, avec de la peinture bleue dans les méplats, supporte la série des fenêtres disposées tout autour de la salle, à ce niveau. Ces fenêtres sont, les unes à vitraux polychromes, soudés au plomb, les autres en plâtre sculpté d'un décor floral. Sur cette face sud, les fenêtres sont au nombre de quatorze, disposées de la façon suivante : aux deux extrémités, une fenêtre aveugle entourée de deux fenêtres à vitraux; entre ces deux groupes, les huit du milieu sont réparties en deux fenêtres vitrées séparant chacun trois groupes de deux fenêtres aveugles.

3° Au-dessus du panneau rectangulaire de ces fenêtres commence le décor en bois; il comprend : un assez haut panneau à décor floral en arcades formées par des ornements coufiques; une frise d'inscriptions coufiques couronnant le tout, sous le plafond.

Comme je l'ai dit, c'est cette face sud qui est la mieux conservée; le décor de la face qui lui fait vis-à-vis a beaucoup plus souffert; mais, à en juger par ce qui reste, il devait rappeler assez bien celui que nous venons d'examiner.

Je signalerai seulement qu'en face des deux colonnes octogonales engagées, en marbre noir (face sud), se trouvent deux

colonnes cylindriques et de marbre blanc, avec chapiteaux de même matière et inscription en cursif sur le turban.

Aux deux extrémités de cette face, faisant vis-à-vis à celle du mihrâb, c'est-à-dire aux angles N. E. et N. O., sont aussi deux petites colonnes engagées, en marbre blanc, dont les chapiteaux sont aujourd'hui en plâtre. Il est possible, mais pas certain, que ces chapiteaux de plâtre soient dus à une restauration et qu'ils aient remplacé ceux qui, à l'époque de la fondation, étaient en marbre. Sur le turban, ces chapiteaux portent des inscriptions qui offrent peu d'intérêt au point de vue épigraphique et qui ne sont peut-être pas contemporaines de la fondation de cette médersa. J'ai lu sur le ruban du chapiteau de l'angle N. O. : لله et الله ; et sur celui du chapiteau de l'angle N. E. : العز لله et لا قوة الا بالله.

3. Étude épigraphique.

Le nombre des inscriptions qui entrent dans la décoration des diverses parties du rez-de-chaussée de cette médersa est considérable. J'en ai lu la plus grande partie et j'ai relevé, par calque ou photographie, les plus caractéristiques d'entre elles. Faute de moyens matériels suffisants, il reste un certain nombre d'inscriptions que je n'ai pu relever; ce sont celles qui se trouvent au sommet des murs de l'atrium et de la salle de prière et celles qui sont gravées sur le lustre de bronze.

Comme je viens de donner une idée du décor des diverses parties de cette médersa (salle de prière, atrium et vestibule d'entrée), je n'y reviendrai pas et ne donnerai que les inscriptions, classées ici d'après la matière sur laquelle elles sont gravées.

1. *Marbre.* — A part l'inscription de fondation publiée ci-devant, les inscriptions sculptées sur le marbre sont unique-

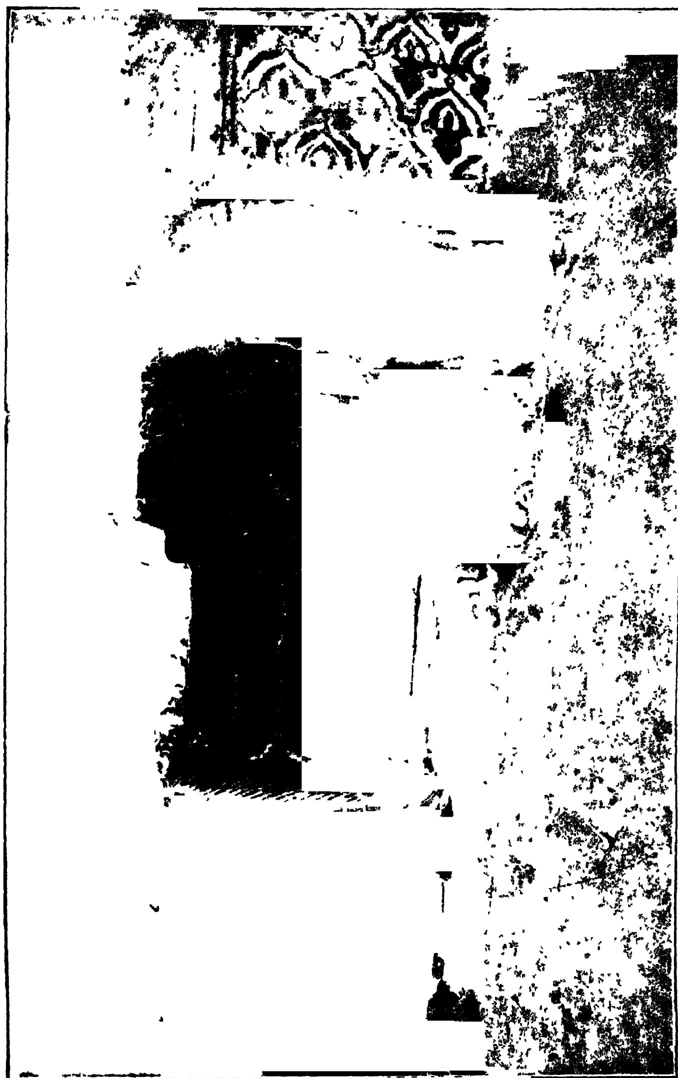


Photo A. Bel

Fig. 35.
Le chapiteau de l'angle S. O. de la salle de prière
à la Medersa-t-el-'Attârîn.

ment celles que portent les chapiteaux couronnant les colonnes de marbre de la salle de prière et de l'atrium. Tous ces chapiteaux d'ailleurs ne portent pas des inscriptions; voici ceux qui en ont :

A. Dans la salle de prière :

1° Les deux chapiteaux de marbre blanc, engagés dans les angles, à l'entrée du miḥrâb. Sur le bandeau du turban, de 0 m. 02 de hauteur, entre les volutes d'angle, se trouve, en très beaux caractères cursifs, une partie de la sourate de l'*Unité* (sourate CXII; c'est la sourate *El-Iḫlâṣ*, l'une de celles que les Musulmans considèrent comme les plus importantes du Livre).

2° A droite et à gauche du miḥrâb, les deux colonnes engagées, en marbre noir et à fût octogonal (de 2 m. 17 de hauteur et de 0 m. 09 pour largeur de chacun des côtés de la section octogonale), sont surmontées, ai-je dit, de chapiteaux de marbre blanc jaunâtre, de 0 m. 33 de hauteur. Chacun d'eux porte, sur le ruban du turban, de 0 m. 045 de hauteur, les inscriptions suivantes, qu'on lit naturellement sur deux parties seulement, les deux autres étant masquées par le mur (cf. fig. 34) :

Sur le chapiteau de droite du miḥrâb :

الملك لله والبقاء لله et العز لله الشكر لله

sur celui de gauche :

الله على كل شي et الشكر لله والعز

3° Aux deux angles S. E. et S. O. de cette salle sont deux autres colonnes cylindriques en marbre noir, de même hauteur que les précédentes et de 0 m. 65 environ de circonférence. Elles sont également surmontées de chapiteaux identiques aux deux précédents et de même décor, mais de deux centimètres plus hauts (fig. 35).

Les inscriptions qu'ils portent sont, pour celui de l'angle S. O :

والحكم لله et الله عملكم شي

pour l'angle S. E. :

العظمة و الكبر لله et الملك لله و البقاء

Ce sont là des eulogies courantes dans l'épigraphie architecturale du xive siècle et déjà traduites ci-devant.

4° Les deux chapiteaux qui surmontent les colonnes de marbre blanc — placées en face du miḥrâb et qui font vis-à-vis aux colonnes octogonales dont on vient de parler — ont o m. 345 de hauteur, pour o m. 25 dans la plus grande largeur; ils sont surmontés par un bandeau de o m. 02, juste au-dessous du tailloir; ce bandeau forme au-dessous du chapiteau une frise décorée d'un entrelacs géométrique d'un beau relief, analogue de tous points à celui du bandeau couronnant les quatre chapiteaux de la face sud, dont on vient de parler.

La figure 36 reproduit la photographie d'un de ces chapiteaux. On y remarquera que les angles inférieurs de la partie cubique sont occupés par une grosse grappe en forme de pomme de pin. L'inscription sculptée sur le bandeau du turban, de o m. 042 de hauteur, est, pour les deux chapiteaux, la reproduction des versets de la sourate cxii, qui figurent déjà, ai-je dit, sur les chapiteaux du miḥrâb.

B. Dans l'atrium, chaque angle compte deux colonnes de marbre blanc, dont chacune est surmontée d'un chapiteau et supporte, en avant-corps, le pilier engagé limitant le panneau de décor en *sèbka*.

Les chapiteaux, qui sont, ainsi que leurs colonnes, engagés contre les faces ouest et est de l'atrium, sont sans inscriptions



Photo A. Bel.

Fig. 56.
Chapiteau de la face N. de la salle de prière (en face du mihrâb) à la Medersa El-ʿAṭṭârîn.



Photo A Be

Fig. 37
Le chapiteau de l'atrium de la Medersa-t-el-'Attârîn,
sous la galerie couverte (angle N E)

(fig. 32 à 39 et 42). Les faces de la partie cubique offrent un riche décor floral de palmettes d'acanthes, lisses ou non, s'épanouissant autour de la coquille mérinide, à sept branches ici. Cette coquille qui, dans la décoration de cette médersa, revient comme un *leitmotiv*, occupe ici le milieu de la face sculptée. Une bande étroite d'entrelacs rectiligne, comme dans les autres chapiteaux de cette médersa, couronne l'ensemble et court sur le tailloir. C'est encore une coquille renversée qui aplatit en quelque sorte les angles inférieurs de cette partie cubique.

Les quatre autres chapiteaux, qui couronnent les colonnes isolées servant de soutien aux travées des galeries couvertes, sont d'un type uniforme, et chacun d'eux porte deux inscriptions, l'une coufique, sur le ruban du turban, l'autre cursive, en beaux caractères mérinides, formant une frise rectangulaire sur chaque face, exactement sous le tailloir.

La photographie donnée par la figure 37 reproduit l'un de ces chapiteaux, dont voici les dimensions :

Diamètre de la colonne de marbre blanc : 0 m. 185;

Épaisseur de l'astragale (faisant partie du chapiteau) : 0 m. 004;

Hauteur du chapiteau (de l'astragale au tailloir exclusivement) : 0 m. 375;

Longueur du bandeau rectangulaire d'inscription sous le tailloir : 0 m. 27;

Hauteur de ce bandeau : 0 m. 057;

Hauteur du bandeau du turban, portant l'inscription coufique : 0 m. 04.

Considérés au point de vue du texte des inscriptions, ces chapiteaux peuvent se répartir en deux groupes : d'une part, les deux chapiteaux qui se font vis-à-vis, près de la face ouest de l'atrium; d'autre part, les deux autres, voisins de la face est.

Examinons les inscriptions de ceux du premier groupe : les inscriptions cursives sont des vers du mètre *basîṭ*, les inscriptions coufiques ne sont pas en vers et ne donnent que des eulogies.

a. Le chapiteau de droite en entrant dans l'atrium (angle S. O.) porte en écriture cursive les quatre vers suivants [1] :

فُقِّسْتُ بالبرّ والرضوان تقديسا
مُذْ صِرْتُ أُسِّسْتُ بجملة المداريسا
أفوق قصرًا مشيدا عزّةً وعُلا
إذْ عزّ علمًا علا لا عَرْشِ بلقيسا
لثالث فوق العشرين أسّسني
و سبعة قبلها مئين تأسيسا
وجود عثمان بْنْ يعقوب من شهرت
به العلوم مسانيدًا وتدريسا

Traduction :

J'ai été sanctifiée par la piété et l'affection, depuis que j'ai été fondée, parmi les Médersas :

Je surpasse un solide château, en puissance et en noblesse, puisque la gloire est puissante grâce à la Science, mais non par le trône d'une Bilqis [2] :

(Le Sultan) m'a fondée la troisième (année), ajoutée à vingt, augmentée de sept centaines ;

Et c'est grâce à la générosité d'(Abû Sa'îd) 'Oṭmân ben Ya'qûb que

[1] Chaque vers occupe toujours une seule des quatre faces de ces chapiteaux. Dans le texte que j'ai donné, j'ai ajouté des voyelles et des signes orthographiques, qui manquent sur l'inscription.

[2] Bilqîs, reine de Saba, est nommée dans les commentaires du Qoran. (Voir, par exemple, El-Baiḍâwi, sur le verset 23 de la sourate XXVII. Cf. *Encyclopédie de l'Islâm*, art. *Bilḳis* et la bibliographie.)

les Sciences se répandront, à la faveur des (autorités qui les) soutiendront et de l'enseignement.

Le chapiteau de gauche en entrant dans l'atrium, c'est-à-dire celui de l'angle N. O., donne en écriture cursive les quatre vers que voici, qui font suite aux précédents et sont du même mètre :

وحبه لرسول الله سيدنا
عم القلوب (سنًى ازال تلبيسا)
(ونال في الدين والد)نيا[1] قَوامهما
فهو الجدير به حقًّا متى سيسا
لا زال للنصْر يلقى في الدنا ابدا
و في القيامة من مولاه تأنيسا
ويثمر السعد ما يرجو بنيته
حتّى ينال من العلى الفراديسا

Traduction :

Et son amour pour l'Envoyé d'Allâh, notre Seigneur, a rempli les cœurs d'un éclat qui a fait tomber les voiles (de l'ignorance).

Il a atteint, dans les domaines religieux et matériel, ce qui est bien en chacun d'eux; il est en digne, en vérité, puisqu'il est (bien) dirigé par Allâh.

Qu'il ne cesse de rencontrer le succès en ce monde et (qu'il trouve) au Jour de la Résurrection la douceur de la part de son Maître!

Qu'il recueille le bonheur qu'il espère en sa bonne foi, et atteigne enfin, en fait de gloire, le Paradis!

[1] J'ai essayé de rétablir les mots qui manquent dans l'inscription, par suite de la cassure d'un angle du chapiteau. Ces mots sont ceux qui sont entre parenthèses; je ne saurais garantir qu'ils correspondent exactement aux mots disparus.

IMPRIMERIE NATIONALE.

En ce qui concerne les inscriptions coufiques sculptées sur le turban de ces deux chapiteaux, elles sont identiques sur chacun d'eux, et comprennent les eulogies suivantes :

الغبطة المتصلة النعمة الشاملة

que nous avons déjà trouvées sur les boiseries de la Medersat-eṣṣahrîj et celle des Sbâʿiyîn. On les retrouve d'ailleurs sur la plupart des monuments importants fondés par les Mérinides. On remarquera que ces eulogies sont presque toujours en caractères coufiques dans la décoration architecturale, mais qu'on les retrouve aussi bien sur les boiseries que sur les plâtres et les marbres.

La forme des lettres, le décor de la bande épigraphique, le type des caractères de ces inscriptions coufiques, sont identiques à ceux des inscriptions coufiques en vers, que je reproduis ci-dessous (fig. 38, 39) d'après un calque, et qui figurent sur les turbans des deux autres chapiteaux de l'atrium (N. E. et S. E.). Je donnerai, à cette occasion, quelques détails sur ce type d'écriture coufique.

Les vers en écriture cursive des deux chapiteaux du premier groupe sont, ai-je dit, du mètre *basîṭ;* ceux des chapiteaux du second groupe, qui sont d'un type d'écriture tout à fait identique, sont du mètre *kâmil.* Quant aux inscriptions coufiques du turban des chapiteaux du second groupe (angles N. E. et S. E. de l'atrium), elles donnent deux vers, du mètre *kâmil,* pour chaque chapiteau.

Voici ces vers :

a. Chapiteau de l'angle S. E. de l'atrium, en écriture cursive; on lit les quatre vers suivants :

اعلام سعدط يا مليك لم يزل ۞ يُعْلِي العلوم ليُرضي الخلافا

نبغي لعجط بالذي شيّدته ۞ تُجْلِي القلوب ويَشكر الاحداقا

I (S-E atrium)

(1)

(2)

(3)

(4)

Photo d'après un calque de A. Bel.

Fig. 38.

L'inscription coufique du chapiteau de marbre à l'angle S. E. de l'atrium (Medersa-t-el-'Aṭṭârîn).

حُسْنًا ترى للشمس في ارجآئه ۞ ممّا تلالأ شكله اشراقا

تُبْدي بناظر جوّه من ظاهر ۞ نورًا تباين (جوهرًا)[1] قد راقا

Traduction :

C'est le signe de ton bonheur, ô monarque! de n'avoir pas cessé de développer les Sciences pour l'amour du Créateur!

Tu gardes, pour ta gloire — grâce à ce que tu as construit et qui fait resplendir les cœurs, ensorcèle les yeux —

Une beauté, projetant autour d'elle un éclat qui est, à sa façon, comparable à celui du soleil!

(Mais ce soleil-ci) répand pour qui, venant du dehors, jouit de ses rayons, une lumière qui se distingue comme (l'éclat) d'une perle brillante.

b. On lit sur le turban du même chapiteau, en écriture coufique, les deux vers suivants (fig. 38); chaque hémistiche occupe une des quatre faces du chapiteau :

ما إن تهمّمَ للفخار بمثله ۞ فاذاك[2] طبّق حسنه الآفاقا

وذووا الحلوم اذا راوه بديهة ۞ مَنعوا الطراف وامْطوا الأعناقا

Traduction :

(Ce monarque) ne recherche point la gloire, par de semblables (fondations), sans que leur beauté ne remplisse le monde entier.

Et si les gens les plus paisibles voient par hasard (ces bâtisses), ils quittent (leur) demeure pour prendre des coursiers (et venir admirer).

c. Le chapiteau de l'angle N. E. de l'atrium donne, en écriture cursive, les quatre vers suivants :

إنّ لو مسابقة الملوك له ارى

عثمان مولانا له سبّاقا

[1] Le mot mis dans la parenthèse n'est pas lisible sur le marbre de l'inscription.

[2] Au lieu de فاذاك, j'aurais préféré الّا.

ما كابْنِ يعقُوبَ بنَ عبد الحق من
بْلغ المغارب فضله وعراقا
تُبْنَى المدارسُ للعلوم بهمّةٍ
ما إن يزال بها له توّاقا
وبحبه في المصْطفين قدَمٌ وقدْ
ارْبَى به في المخلصين وفاقا

Traduction :

S'il y avait concours entre les rois, j'y verrais notre maître 'Oṯmân devancer (tous les autres).

Il n'y a pas comme le fils de Ya'qûb ben 'Abd el-Ḥaqq, dont les limites (de la réputation) ont atteint l'Occident et l'Orient [1].

Des Médersas ont été construites pour les Sciences, grâce à (sa) haute élévation d'esprit; et ce n'est point à cela que se borne l'ambition (de ce roi);

Et (ce souverain) est ferme dans son amour pour l'Élu [2], (amour) qui a (tellement) grandi en lui, entre les meilleurs (des humains), qu'il (les) a surpassés.

d. Sur le même chapiteau, et en écriture coufique, sont sculptés les deux vers (fig. 39) :

وأثابه سترًا يلازم شخصه ۞ أبْدا جميلا لا يزال رفاقا
في ثالث العشرين بشْرهدية ۞ من قبلها سبع مئين نساقا

Traduction :

(Le Prophète), en récompense, lui a donné une protection, attachée à sa personne, (qui lui permet) de produire de belles choses, et ne cesse de l'accompagner.

(1) Le texte donne littéralemant : les Maġrib et l''Irâq, ce qui équivaut évidemment au monde entier, dans la pensée de l'auteur musulman.

(2) J'ai lu le singulier pour le pluriel donné par le texte.

La bonne nouvelle du bienfait (de cette construction) arriva dans la vingt-troisième année, précédée de sept centaines écoulées.

Examinons maintenant les caractères d'écriture, coufique et cursive, de ces chapiteaux et le décor des inscriptions.

Par la forme des lettres coufiques et la disposition des hampes, les inscriptions que nous avons ici présentent une analogie marquée avec les inscriptions coufiques sur plâtre de la Mosquée de Sîdî Bel-Ḥasan à Tlemcen, mais toutefois elles ont moins d'élégance [1].

Parfois, un motif ornemental en rinceau sert au remplissage et remplace les entrelacs formés par les hampes; d'autres fois, à la fin des hémistiches surtout, les dernières lettres, conservant les dimensions normales, ont été reportées, faute de place, au-dessus de la ligne d'écriture (par exemple : fig. 38, n°s 3 et 4, et fig. 39, n°s 2, 3, 4).

Malgré leurs analogies avec les inscriptions coufiques de la Mosquée de Sîdî Bel-Ḥasan, celles-ci s'en distinguent par bien des caractères; elles nous offrent un type d'écriture coufique qui n'a son semblable exact sur aucun des monuments que nous connaissons chez les Musulmans.

D'autre part, ces inscriptions coufiques des chapiteaux de la Medersa-t-el-ʿAṭṭârîn sont remarquables, parce qu'elles donnent, à une époque relativement avancée, un texte historique et ne renferment pas uniquement des eulogies ornementales.

Dans les inscriptions cursives de ces mêmes chapiteaux, il y a une grande analogie dans la forme des lettres. On peut cependant les diviser en deux groupes. Dans l'un, le corps des lettres se trouve à la base du rectangle renfermant l'inscription; de ce fait, les hampes sont très développées, tandis que les queues sont réduites. Il arrive aussi que des lettres terminant

[1] Cf. *Monuments arabes de Tlemcen*, p. 179, fig. 30, et aussi p. 87, fig. 7.

II (N-E atrium)

(4)

(1)

(2)

(3)

Photo d'après un calque de A. Bel.

Fig. 39.
L'inscription coufique du chapiteau de marbre à l'angle N. E. de l'atrium (Medersa-t-el-'Aṭṭârîn).

le vers sont reportées au-dessus de la ligne d'écriture. Dans *le second groupe*, la ligne d'écriture occupe à peu près le milieu de la hauteur du bandeau rectangulaire, et il y a égal développement des hampes et des queues.

II. *Bois.* — 1° Au-dessus de la porte d'entrée de la médersa et à l'intérieur du vestibule se trouve une frise de cèdre, sculptée d'une grande écriture coufique, avec l'inscription, déjà signalée sur les linteaux de bois des travées, dans l'atrium de la Medersa-t-eṣṣahrîj, mais reproduisant ici les trois mêmes eulogies, dans un ordre différent :

الغبطة المتصلة والنعمة الشاملة والبركة الكاملة

2° Au-dessous de cette frise est une bande étroite d'écriture cursive, juste au-dessus du linteau de la porte. Cette inscription cursive ne donne que des versets du Qoran (verset 1 et commencement du verset 2 de la XLVIIIe sourate) :

انا فتحنا لك فتحا مبينًا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر
ويتم نعمته عليك

3° Tout en haut des murs, sur une frise de bois, sous les plafonds, courent, en caractères cursifs, les mots :

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم[1]

[1] Ces mots «Je cherche un refuge en Allâh contre Satan le Lapidé» sont constamment employés dans l'épigraphie arabe de ce pays à toutes les époques, même modernes. Ils représentent un exorcisme, une sorte d'amulette protégeant contre les atteintes de Satan; ainsi que le *bismillâh* qui les accompagne souvent ou les remplace, ils équivalent à un talisman. Aussi bien, pour les actes de la vie, quand un musulman entreprend une occupation quelconque, il commence par prononcer ces mots. Il y aurait des pages à écrire sur ces formules; et il

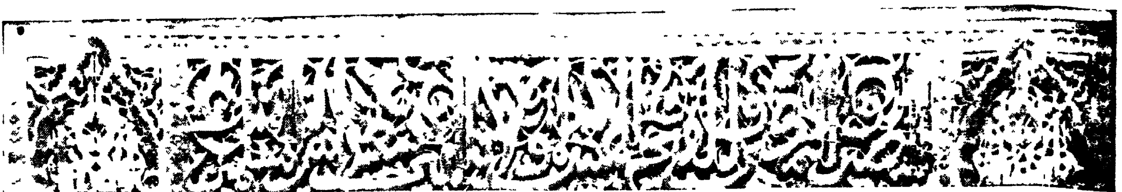


Photo A. B.

Fig. 40. — L'inscription dédicatoire sur linteau de bois dans l'atrium de la Medersa-t-el-'Attârîn.

suivis du texte du verset 256 de la sourate II du Qoran [que nous avons déjà trouvé sculpté sur une *mqabrîya* mérinide publiée ci-devant (chap. II)]. Le verset 257, qui est sculpté sur le plâtre, est justement placé au-dessous de celui-ci.

4° La même frise épigraphique sur bois, dans la partie du vestibule qui fait face à la porte d'entrée dans l'atrium, commence par les mots :

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى
الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما سارعوا إلى مغفرة
من ربكم الخ

et continue par le texte complet des versets 127, 128 et 129 de la IIIe sourate du Qoran.

5° Dans l'atrium, les linteaux des travées des galeries, au-dessous des fenêtres des chambres à l'étage, et au-dessus des tympans des arcs de bois sculpté, sont au nombre de trois de chaque côté, comme je l'ai dit. Chacun d'eux porte en puissants caractères cursifs [1], sur un fond de fleurons et de palmettes, disposés sur le classique rinceau mérinide, dont les fines et gracieuses spires forment l'arrière-plan (fig. 40) et

est des professeurs qui consacrent des semaines de leçons à expliquer à leurs élèves les mérites de ces seules paroles, avant d'aborder le sujet de leur véritable enseignement.

[1] La vigueur du relief des lettres et des fleurons détachés du rinceau, la souplesse de cette grande écriture cursive monumentale sur bois, se retrouvent en maint spécimen sur d'autres monuments mérinides de Fès et de Tlemcen, notamment. Comme bien d'autres parties du décor architectural, cette branche de l'épigraphie mérinide a acquis son maximum de valeur décorative dans la première moitié du XIVe siècle. J'aurai l'occasion d'en apporter d'autres témoignages au cours de la présente étude.

donnent du relief au motif épigraphique qui constitue le motif principal, l'inscription dédicatoire suivante :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا أبي سعيد أمير المسلمين

Triomphe (avec le secours d'Allâh) et réussite! victoire évidente! à notre maître Abû Sa'îd, l'Émir des Musulmans[1].

Comme on le voit par la figure 40, l'inscription est encadrée dans un rectangle formé d'un mince ruban pointillé[2], que l'on a déjà remarqué sur les boiseries des linteaux à la Medersat-eṣṣahrîj et à celle d'Essbâʿiyîn. On le retrouve sur de nombreuses boiseries mérinides. En outre, l'inscription ne tient que le centre du linteau; les deux extrémités sont occupées par deux petits rectangles égaux, presque des carrés, qui sont d'un décor semblable : dans un arc lobé, formé de doubles fleurons mis bout à bout, s'appuyant sur la base du rectangle et dont le sommet dépasse légèrement le cadre, est tracée l'eulogie اليمن «le bonheur», formant un ornement coufique; cette eulogie est répétée deux fois, la seconde formule étant retournée. C'est là un décor fréquent dans les monuments mérinides de cette époque; et j'ai eu l'occasion, ci-devant, de signaler ce motif décoratif. Dans l'axe de l'arcade d'encadrement et au-

[1] Ces vœux en faveur du Sultan se retrouvent dans les inscriptions dédicatoires de plusieurs monuments mérinides. Nous les verrons à la Bûʿananîya, par exemple. Il existe également, au Musée de Tlemcen, une frise de bois de provenance mal déterminée, qui porte ces mêmes mots sur une inscription dédicatoire en cursif du Sultan Abû-l-Ḥasan, fils et successeur d'Abû Sa'îd (cf. *Catalogue du Musée de Tlemcen*, par W. Marçais, 1906, p. 23, n° 218 et pl. III, n°s 1 et 3).

[2] Ce bandeau d'encadrement ne forme pas un rectangle complet autour de ces panneaux épigraphiques ou floraux; la base inférieure manque toujours. Quant au petit motif répété pour former le pointillé, c'est une fleur à quatre ou six pétales, aux bords extérieurs plus ou moins arrondis, parfois même rectilignes.

dessus de l'eulogie s'épanouit la coquille, classique dans le décor de cette époque. Les écoinçons sont garnis de palmettes lisses.

D'ailleurs, aussi bien dans ce linteau que dans le panneau de bois placé au-dessous, comme dans toute la décoration de cette médersa, les principaux éléments du décor, à part la partie épigraphique et géométrique, sont : la coquille, en creux ou formant cabochon en relief, la grappe en relief ressemblant à la pomme de pin et la palmette hispano-moresque, lisse ou avec nervures, ou décorées d'un motif que W. et G. Marçais appellent trèfle à trois ou quatre feuilles[1], mais que je crois plutôt être une déformation de la feuille de vigne.

6° L'ouverture, en arc de plein cintre, des fenêtres de l'étage, donnant sur l'atrium, est occupée par un panneau de moucharabie, laissant en son milieu une baie rectangulaire, dont la base sert d'appui. Au-dessus de cette baie rectangulaire, le panneau de moucharabie occupe complètement l'arcade de la fenêtre; il porte, en baguettes formant relief, une inscription coufique, encadrée par un arc lobé formé par le prolongement des hampes des lettres au commencement et à la fin.

Plusieurs de ces panneaux du décor des fenêtres ont disparu. Les eulogies en coufique que l'on peut lire sur ceux qui sont demeurés sont de ces formules courantes jusqu'à notre époque dans l'épigraphie monumentale, comme : الملك لله «l'empire appartient à Allâh», et البقاء لله «la durée (éternelle) appartient à Allâh».

Je n'ai pas lu les inscriptions sur bois qui sont au haut

[1] A rapprocher, à ce propos, ce motif dans le décor de la Mosquée de S. Bel-Ḥasan à Tlemcen (cf. *Monuments de Tlemcen*, p. 181 et fig. 33; E). On le retrouve aussi en Égypte (cf. SALADIN, *Manuel d'art musulman*, fig. 1).

des murs de l'atrium et de la salle de prière, faute de moyens matériels pour arriver à cette hauteur. Dans la salle de prière, comme je l'ai dit, court, au-dessous des plafonds, une petite corniche étroite portant des inscriptions coufiques. Cette corniche surmonte un large panneau formant une belle frise de bois sur tout le pourtour; elle est ornée, elle aussi, d'un décor floral sculpté, combiné avec des eulogies formant des ornements coufiques.

III. *Plâtre.* — Comme d'ordinaire dans ces monuments, les inscriptions sur plâtre sont les plus nombreuses, sinon les plus intéressantes sous le rapport du texte qu'elles donnent.

Dans les diverses parties de la Medersa-t-el-ʿAṭṭârîn, les inscriptions sculptées dans le plâtre forment avant tout les encadrements des ouvertures et entrent ainsi dans la série des bandes rectangulaires qui enferment les arcs de ces ouvertures; ou bien encore elles constituent de longues frises au-dessous des boiseries et au-dessus des lambris de faïences polychromes décorant la base des murs.

Dans le décor de toutes les parties de cette médersa, on trouve aussi de petits motifs épigraphiques en plâtre, décorant le fronton, au-dessous du tailloir de quelques chapiteaux, ou formant — selon un usage si répandu au XIVᵉ siècle en Espagne et en Berbérie — un petit médaillon jeté sur un panneau à décor floral ou géométrique. Je ne relèverai pas ici par le détail toutes ces petites eulogies, qui n'offrent d'ailleurs aucun intérêt spécial au point de vue épigraphique.

A. Dans le vestibule d'entrée :

1° Sous la frise de bois, au-dessous des plafonds, court une bande d'écriture cursive, donnant le verset 257 de la IIᵉ sourate du Qoran.

2° En face de la porte d'entrée, autour d'une arcade, on lit, en caractères cursifs :

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله
على سيدنا محمد وآله إنّ في خلق ... الخ

Le texte qui suit est celui des versets 187-188 de la sourate III.

3° Autour de l'arcade de la porte d'entrée de l'atrium (côté du vestibule) :

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم انّ المتّقين ... الخ

Ce sont les versets 15 et 16 complets de la sourate LI.

4° En face de cette arcade, et toujours dans le vestibule, une bande d'écriture cursive également commence par ما في صدورهم الخ et reproduit le texte des versets 47 et 48 de la sourate XV.

B. Dans l'atrium :

5° Dans les galeries couvertes des faces sud et nord, et sous les boiseries qui couronnent les murs, une bande continue de plâtre donne la répétition constante des deux vers suivants du mètre *majzu-rrajaz* :

يا ثقتي يا أملي ✿ أنت الرجا أنت الولي
وبالنبي المرسل ✿ اختم بخير عملي

Traduction :

O Toi! qui es ma confiance, mon espoir!
Toi! qui es l'espérance et le protecteur!

Au nom du Prophète, de l'Envoyé,
Puisses-tu sceller mon œuvre par le Bien [1] !

Les lettres de cette inscription sont d'un beau cursif mérinide très délié; les boucles des finales *yâ* sont ouvertes et largement déployées; il en est de même des barres du *râ* qui s'allongent sous les lettres suivantes.

On ne trouve pas ici ce rinceau floral qui forme le fond de tant d'autres inscriptions de cette époque et dans cette même médersa; mais les parties nues, comprises entre les hampes des lettres, sont garnies de fleurons élégants.

Chaque vers est encadré dans un rectangle, dont les grandes bases sont rectilignes et les petites remplacées par un arc lobé. Un médaillon floral sépare le cadre d'un des vers du cadre du vers suivant.

Au-dessous de cette bande épigraphique s'en trouve une autre exactement identique; elle est séparée de la première par un large panneau continu dont le décor géométrique part d'une petite étoile à huit pointes et forme ce qu'on appelle aujourd'hui un *teṣtîr,* ou entrelacs géométrique. Les baguettes de cet entrelacs servent d'encadrement à de petits motifs floraux.

Les deux vers que je viens de citer se retrouvent encore pour former l'encadrement des panneaux de *ṡèbka,* aux quatre angles de cet atrium. Mais ici, bien que toujours en belle écriture cursive, et cette fois sur rinceau floral, ils sont d'un décor moins soigné.

Au-dessous de cette bande épigraphique des galeries, se développe sur toute la longueur du mur un large panneau rectangulaire, offrant une succession d'arcs gaufrés, très ouverts et tous égaux, sauf celui qui occupe le milieu. Celui-ci se trouve être d'une largeur double des autres; il est aussi plus

[1] Ces vers se retrouvent dans l'épigraphie de plusieurs autres monuments mérinides, notamment à la Médersa Meṣbâḥiya et dans une maison privée du XIVe siècle qui sera décrite plus loin.



Photo A.

Fig. 41.

Frises épigraphiques (plâtre et faïence) et lambris de faïence
à l'angle S. E. de l'atrium à la Medersa-t-el-'Attârîn.

haut et touche par son sommet à la bordure supérieure et rectiligne du panneau, alors que les autres arcs en sont séparés par une torsade formant médaillon circulaire. Ce grand arc central est seul encadré dans un rectangle complet, et le milieu des écoinçons, formés par ce cadre, est occupé par un médaillon circulaire.

Tous les arcs de ce panneau sont supportés par des colonnettes en plâtre, mais dont beaucoup ont été brisées. L'ensemble de ce panneau est décoré de motifs floraux des plus variés dans la composition en ce qui concerne les arcatures (fig. 41).

6° Entre ce panneau à arcatures et le revêtement des faïences, occupant la partie inférieure du mur, court une frise épigraphique à grands caractères cursifs (fig. 41), sur toute la longueur des murs de ces galeries couvertes. Elle ne nous offre que des versets du Qoran que nous avons déjà rencontrés à la Medersa-t-eṣṣahrîj, sur la grande frise de bois, sous l'auvent de l'atrium.

Cette bande épigraphique de plâtre existait également au-dessus des faïences des deux faces principales (ouest et est) de l'atrium. Aux endroits où le plâtre subsiste, on peut lire des fragments des versets 6, 7, 8 et 9 de la sourate XLVIII.

7° Sur les faces ouest et est de l'atrium, cette frise épigraphique est encadrée, en haut et en bas, par deux étroits bandeaux d'écriture cursive sans décor, donnant des versets qoraniques, dans le genre de ceux-ci :

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت الخ

et

وما بكم من نعمة فمن الله

Nous les avons déjà lus sur des plâtres de la Medersa-t-eṣṣahrîj et nous les retrouverons ailleurs.

Il reste enfin, dans le décor épigraphique sur plâtre, pour l'atrium, celui des bandes qui forment l'encadrement rectangulaire de la porte d'entrée (face ouest de l'atrium)[1].

8° Les deux bandes épigraphiques verticales sont intactes, mais la moitié environ de la bande horizontale, au-dessus de l'arc d'ouverture, a disparu. Cette disparition a fort peu d'importance au point de vue du texte de l'inscription qui est du Qoran et commence, avec la bande verticale de droite, par l'habituelle formule :

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا الخ

Les caractères cursifs de cette inscription sont d'un fort relief sur le plan du fond; le plan médian est occupé par un mince rinceau floral qui détache de puissants fleurons pour garnir les vides au-dessus de l'inscription et entre les hampes des lettres.

Sur cette façade ouest de l'atrium, et autour de la porte, signalons encore les motifs suivants (9° et 10°) :

9° Le large panneau rectangulaire de plâtre recouvrant le mur, entre l'ouverture de la porte, à la naissance de l'arc d'encadrement, et le chapiteau des colonnes engagées qui soutiennent le décor en *sèbka*. Le décor sculpté de ce panneau est obtenu par l'ornementation du coufique اليمن, en motifs floraux foisonnants.

(1) La plus grande partie des revêtements de plâtre de la face de l'atrium (côté est), dans laquelle s'ouvre la porte de la salle de prière, a été détruite par les pluies. Il n'en reste que de maigres fragments, à l'exception des tympans de l'arc d'ouverture de la porte, qui sont assez bien conservés, avec leur décor floral.

10° Les médaillons circulaires (remplaçant des cabochons à côtes ou des coquilles qui se trouvent sur tant d'autres écoinçons de ce genre) qui occupent le centre des deux écoinçons. Chacun de ces médaillons renferme, en écriture cursive, la double sentence musulmane :

ما شاء الله et لاقوة الّا بالله

Ce qu'Allâh désire! *et* Il n'y a de force qu'en Allâh.

C. Gravissons le léger seuil de marbre de la salle de prière; nous voici sous une belle porte dont l'intrados de l'arc est décoré en *mgerbes*, c'est-à-dire de stalactites de plâtre, comme celui de la porte s'ouvrant sur la salle de prière à la Medersa-t-eṣṣahrîj.

Ce porche, au somptueux décor, ne nous offre pas, dans le plâtre, beaucoup à glaner pour l'épigraphie. Les faces des pieds-droits qui se font vis-à-vis ne comportent, dans leur beau décor de plâtre — surmontant un panneau de mosaïque de faïence — qu'une petite bande épigraphique, juste au-dessus de la frise de merlons des faïences et au-dessous d'une remarquable rosace encadrée dans un carré (fig. 43).

11° Ce bandeau épigraphique, d'une seule ligne d'écriture cursive, est séparé en deux, en son milieu, par une étoile, chaque tronçon étant encadré par deux lignes horizontales, réunies à leurs extrémités par un petit arc gaufré. La première moitié de cette inscription est en grande partie illisible par l'usure due à la pluie; on lit au contraire très bien la seconde moitié, que voici :

وما أنفقتم من شي فهو يخلفه وهو خير الرّازقين صدق الله[1]

(1) *Qoran*, XXXIV, fin du verset 38.

Et ces paroles du Qoran, nous les avons déjà relevées sur les murs de l'atrium, à la Medersa-t-eṣṣahrîj.

En entrant dans cette salle de prière, on est frappé de l'abondance de l'épigraphie dans la décoration en plâtre. Je voudrais seulement citer ici les motifs épigraphiques les plus typiques de cette salle.

Tournons-nous vers le miḥrâb. En regardant avec quelque attention le décor intérieur de la coupole de ce miḥrâb — décor formé par une série de secteurs partant du sommet et séparés les uns des autres par des cannelures qui aboutissent, d'une part, au sommet du dôme, à une rosace, et s'appuient, d'autre part, sur une mince corniche de plâtre — on remarque que le remplissage en plâtre sculpté de ces secteurs varie de l'un à l'autre et donne les motifs les plus divers de la décoration florale. On y trouve tantôt des arabesques de types multiples obtenues par différents groupements des palmettes, tantôt des fleurons encadrés de motifs géométriques et s'élevant au-dessus d'un motif épigraphique.

12° Dans quelques-uns de ces secteurs floraux et au-dessus de la mi-hauteur, on observe parfois un petit médaillon, allongé dans le sens horizontal, enfermant l'eulogie البركة, en caractères cursifs (fig. 34).

Les claveaux qui, ici comme à la Mosquée de S. Bel-Ḥasan à Tlemcen [1], sont placés entre les deux arcs excentriques d'encadrement, ne renferment aucun motif épigraphique.

13° L'arc extérieur, c'est-à-dire le plus grand, est formé par une moulure en cavet, couverte d'une ligne d'inscriptions en caractères cursifs ordinaires; elles sont à peine décorées

[1] Les claveaux du miḥrâb tlemcénien sont d'un type différent, comme on pourra le voir en comparant notre figure 34 à la planche VIII des *Monuments de Tlemcen*, et surtout aux pl. XV-XVI de l'*Album* déjà cité de G. Marçais.

de quelques palmettes et du classique fleuron trilobé, obtenu, comme l'ont bien montré W. et G. Marçais, par deux palmettes accolées. Les inscriptions de ce cavet sont des eulogies courantes dans le travail des gypsoplastes de cette époque :

العز القائم لله الملك الدائم لله

La puissance constante appartient à Allâh, l'empire durable appartient à Allâh.

Ces formules ne se répètent pas seulement sur ce cavet, mais aussi sur la moulure formant les trois côtés du rectangle d'encadrement de cet arc[1], ainsi que sur la partie horizontale du cadre des écoinçons inférieurs, par laquelle la moulure de l'arc se réunit à la moulure du cadre rectangulaire.

14° L'encadrement extérieur de tous ces motifs et de l'ouverture du miḥrâb est formé, ici comme au miḥrâb de S. Bel-Ḥasan, par une inscription coufique[2]. Notre figure 34, reproduisant la plus grande partie de la bande verticale de droite, donnera une idée des caractères et du décor de l'inscription. Le type de ces caractères et celui des caractères de l'inscription coufique du miḥrâb de S. Bel-Ḥasan sont très différents[3]; il en est de même du décor floral des palmettes

[1] Il est remarquable que la même moulure de l'encadrement rectangulaire de l'arc du miḥrâb à la Mosquée de S. Bel-Ḥasan renferme des inscriptions cursives analogues à celles-ci comme type d'écriture. Elles en diffèrent d'ailleurs par leur texte, qui est tiré du Qoran.

[2] Mais à la Mosquée de S. Bel-Ḥasan la bande verticale est flanquée, extérieurement de deux bandes d'écriture cursive, qui manquent dans cette médersa.

[3] Les hampes des lettres sont, parfois, terminées par d'élégantes palmettes; tantôt, deux hampes voisines forment un entrelacs et, tantôt, remontent jusqu'à la ligne supérieure d'encadrement, pour se développer sous cette ligne, après avoir formé un enlacement en forme de 8. Les schémas donnés dans les *Monuments de Tlemcen* (p. 87 et 179) représentent ce beau coufique tlemcénien.

de ces bandes : à la Medersa-t-el-ʿAṭṭârîn, le second plan est occupé par la tige du mince rinceau supportant les palmettes; à la mosquée de Sîdi Bel-Ḥasan ce rinceau n'existe pas.

Nous lisons sur la première bande épigraphique verticale de ce cadre coufique du miḥrâb d'El-ʿAṭṭârîn :

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله
على سيدنا محمد ...

et le reste de l'inscription est tout entier tiré du Qoran..

15° Ce sont aussi des versets du Qoran que renferment les inscriptions servant à l'encadrement des deux grands arcs gaufrés des panneaux de droite et de gauche de celui dont le miḥrâb occupe le centre. Mais ici il s'agit d'écriture cursive et je lis, en commençant par la première bande verticale d'encadrement de l'arc de gauche :

بسم الله الرحمن الرحيم وما بكم من نعمة فمن + الله[1] وما تُقدّموا
لأنفسكم من خير تجدوه عند الله[2] الخ

Dans ces inscriptions, le remplissage floral des vides, au-dessus de l'écriture, est obtenu, non avec le fleuron trilobé, mais au moyen de la palme lisse à deux branches inégales, dont chaque branche est terminée par une pointe effilée et très recourbée.

16° En cursif est aussi la grande frise épigraphique qui court sur toute la longueur des murs de cette salle et se trouve, sur la face du miḥrâb, au-dessus de l'encadrement des trois

[1] *Qoran*, XVI, commencement du verset 55. Le signe + marque la fin de la bande verticale de droite de l'encadrement.

[2] *Qoran*, II, partie du verset 104.

panneaux décrits ci-devant, et au-dessous des arcatures aveugles en plâtre sculpté.

Cette inscription donne encore des versets du Qoran. Elle commence à l'angle sud-ouest de la salle et se continue sur la face sud et les suivantes. En voici le commencement :

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم صلّى الله
على سيدنا محمد و على اله و سلم تسليما انّ في خلق الخ[1]

La forme des caractères ainsi que le décor floral de cette inscription sont identiques à ceux des bandes d'inscriptions cursives, dont je viens de parler, et qui encadrent les grands arcs, à droite et à gauche du miḥrâb.

17° Au-dessus des arcatures aveugles de ces lambris de plâtre, à l'intérieur de la salle de prière, mais au-dessous des vitraux, on trouve encore, ainsi que je l'ai dit ci-devant, une longue et étroite bande épigraphique en caractères cursifs épais et lourds; elle est formée par la répétition constante de l'eulogie :

العافية الباقية

que l'on retrouve, avec quelques autres de ce genre, à toutes les époques dans la décoration des monuments musulmans de ce pays. Les sculpteurs du plâtre l'inscrivent encore aujourd'hui — et sensiblement dans les mêmes caractères d'écriture — sur les murs intérieurs des maisons de Fès.

[1] La suite comprend les versets 187, 188, 189... de la sourate III. J'ai lu d'autres versets, sur cette même frise (face est), comme par exemple :

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم
وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله وما انفقتم من شيء فهو يخلفه وهو
خير الرازقين فالله خير حفظا وهو الرحمن الرحيم وما توفيقي الخ

18° On lit, enfin, sur le fronton, au-dessus du tailloir des deux chapiteaux de la face nord, en face du miḥrâb, l'affirmation musulmane courante :

لا قوة إلّا بالله

Elle est écrite en caractères droits, aux hampes très allongées (fig. 36).

IV. *Faïences.* — En dehors du carrelage recouvrant le sol des salles, des cours et vestibules, qui était en marbre, ou bien en carreaux de faience (*zellij*) formant des décors polychromes en damier, les parties inférieures des murs et des piliers étaient toutes recouvertes, jusqu'à 1 m. 50 du sol environ, de cette mosaïque de faience, dont nos figures 32, 41, 42 et 43 pourront donner une idée.

Au-dessus de ce large panneau, décoré d'entrelacs variés, et après une baguette horizontale de séparation, se développait sur toute la longueur du mur une frise d'inscriptions dont l'émail des lettres se détachait sur les carreaux écorchés. D'importants fragments de cette mosaique et de ces inscriptions sur faïence ont disparu; il en reste cependant assez pour étudier ce décor épigraphique.

Comme dans les bois ou les plâtres sculptés, les lettres des inscriptions sur faience recouvrent un fin rinceau floral, semé de points et détachant de ses spires déliées des palmettes servant à remplir les espaces vides entre les hampes et au-dessus de la ligne d'écriture.

Mais alors que, dans les lambris de faïence qui se trouvent sous ces frises d'inscriptions, le décor est obtenu par une sorte de marqueterie communément appelée mosaïque de faience, c'est-à-dire par la juxtaposition de morceaux, de couleur et de forme variées, découpés au *monqaš* après cuisson, dans le

carreau émaillé[1], l'inscription sur faïence est tracée ici de façon toute différente[2].

Les *zellîj* ou carreaux de faïence émaillés (ici en brun foncé) sont écorchés à l'aide du burin, de façon à enlever l'émail — et à laisser apparaître le fond clair de la brique en dessous — autour des lettres et des motifs floraux. Le décor épigraphique et floral apparaît alors en brun (couleur de l'émail dans notre cas particulier) sur le fond clair de la brique[3].

Je rappelle ici ces détails techniques, parce que toute l'épigraphie sur faïence dans les médersas mérinides de Fès est obtenue de cette façon. Je n'ai relevé aucune inscriptionqui ait été obtenue par le procédé de la marqueterie, ou encore par application de peinture sur un fond préalablement enduit d'émail blanc, comme cela s'est fait pour quelques inscriptions marocaines postérieures au XIVe siècle et comme cela s'est fait et se fait encore pour les vases en faïence, à Fès.

Les frises épigraphiques en faïence, dont je parlerai à propos des médersas de Fès, sont donc faites par la juxtaposition sur une ligne horizontale d'une ou, le plus souvent, de deux rangées de carreaux écorchés[4]. Elles sont encadrées dans un

[1] J'ai donné des détails sur cette technique, dans mon étude actuellement sous presse, sur les *Industries de la céramique à Fès*.

[2] Il y a au Musée archéologique de Tlemcen de belles inscriptions anciennes sur faïence, en véritable marqueterie. Je n'en ai jamais vu de ce genre dans les monuments de Fès.

[3] La technique des divers types de décoration de la faïence dans les monuments musulmans a fait l'objet d'une récente note de M. Saladin dans le *Bulletin archéologique* (1915, 2e livraison, p. 251 à 254).

[4] C'est encore uniquement ainsi que procèdent aujourd'hui à Fès les artisans en mosaïque de faïence; et c'est ainsi qu'a été fait le décor floral en faïences vertes et bleues de la Porte du Mejles (par laquelle on entre dans Fès el-Bâli, en venant de Bû-Jlûd), construite en 1913. Aujourd'hui, toutefois, au lieu de n'écorcher que des carreaux émaillés en brun pour le décor épigraphique, comme au XIVe siècle, les artisans de Fès travaillent sur des carreaux aux couleurs variées (bleu, vert, jaune).

rectangle, dont les côtés sont formés d'un double trait rectiligne ou d'un bandeau étroit d'entrelacs géométriques.

Un œil à peine exercé remarquera bien vite dans l'atrium de la Medersa-t-el-ʿAṭṭârîn que quelques réparations maladroites ont été faites aux frises épigraphiqnes des faïences : des carreaux, qui étaient tombés sans doute, ont été replacés le haut en bas, ou sur le côté, ou à une place qui n'était pas la leur, ce qui rend l'inscription illisible et détruit la continuité du rinceau floral [1].

Enfin, au-dessus de la frise d'écriture et couronnant l'ensemble des lambris de faïence est une bande de merlons réciproques. Ces merlons sont des triangles équilatéraux dont l'une des bases s'appuie sur le bandeau uni formant la base du rectangle d'encadrement de cette frise; le sommet opposé se trouvant sur le bandeau supérieur de l'encadrement, les deux autres côtés sont taillés en dents de scie très régulièrement. Tous ces triangles, d'une même couleur d'émail, sont en contact par leur base. Un triangle égal, de même forme, mais renversé et d'une couleur différente, occupe l'intervalle entre deux des premiers triangles consécutifs; il est dû à une réparation.

Les photographies reproduites ici (fig. 39, 41, 42, 43) représentent les principaux fragments de ce qui reste des revêtements en faïence dans l'atrium de cette médersa; la figure 43 reproduit — malheureusement pas en couleur — le très joli panneau de faïence de l'un des pieds-droits du porche d'entrée

[1] Notre figure 41 donne un spécimen de ce mauvais travail (dans les premiers carreaux de la frise épigraphique qui figure sur cette photographie à droite de la colonne de marbre). C'est qu'aujourd'hui la plupart des ouvriers qui posent les *zellîj* ne savent plus lire les inscriptions de ces frises et n'en comprennent pas le décor floral. Il serait donc nécessaire que le Service des Beaux-Arts, désormais chargé de ces réparations, eût à Fès au moins un agent capable de comprendre ces formules décoratives et de surveiller l'exécution d'un tel travail.

dans la salle de prière[1]. C'est là, avec le panneau qui lui fait vis-à-vis, sous ce porche, à peu près tout ce qui reste du décor en faïence de la salle de prière.

Examinons maintenant les inscriptions arabes que portent encore ces faïences d'ʿAṭṭârîn.

Dans l'atrium, ces frises épigraphiques se trouvent sur une double rangée de carreaux. Chaque frise ne comporte, d'ailleurs, qu'une seule ligne d'écriture cursive, à caractères très développés. Sur la frise, l'inscription est divisée en plusieurs tronçons, dont chacun est encadré de la façon suivante : 1° en haut et en bas, par deux traits horizontaux s'entrelaçant de distance en distance; 2° aux deux extrémités, par un arc de plein cintre formé de deux lignes qui s'entrecroisent sans cesse; les éléments de ces lignes sont de petits arcs de cercle de deux dimensions différentes et qui alternent. La figure 42 permet de mieux comprendre ce genre d'encadrement (à droite et à gauche de la colonne de marbre).

Ces inscriptions sur faïence écorchée, pour l'atrium, semblent commencer à partir de l'angle sud-est, à droite de la porte d'entrée dans la salle de prière (fig. 41). On y lit :

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الذين يتلون كتاب الله وأقاموا
الصلوة وأنفقوا مما رزقناهم سرًّا وعلانية يرجون تجارة لن تبور[2]
ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله إنّه غفور شكور[3]

[1] Le Service des Beaux-Arts du Protectorat a fait reproduire dans la revue mensuelle *France-Maroc* (n° 5, du 15 mai 1917, p. 24) la photographie d'une partie de ce panneau de mosaïque. Il est fâcheux que cette reproduction se trouve renversée, ce qui place la belle frise épigraphique en caractères coufiques — couronnant le panneau d'entrelacs géométriques enfermés dans un cercle — au bas de la figure, alors qu'elle devrait être au-dessus.

[2] *Qoran*, xxxv, 26.

[3] *Qoran*, xxxv, 27.

Ces deux versets du Qoran se terminent exactement à l'angle de l'ouverture de la porte. La suite reprend immédiatement à gauche de cette porte, avec le verset 28 de cette même sourate XXXV :

والذي أوحينا اليك من كتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله
بعباده لخبير بصير

Mais tout ce verset — qui occupe la partie de la frise de faïence comprise entre l'angle gauche de la porte et la colonne de marbre engagée (fig. 42) — est devenu presque complètement illisible par suite de réparations maladroites qui ont déplacé plusieurs carreaux.

A gauche de la colonne de marbre, cette citation qoranique se poursuit (fig. 42) par le verset 29 de la même sourate. Ce verset se trouve en entier entre la colonne et l'angle gauche du large pilastre supportant l'extrémité de la travée de soutien de la galerie couverte (angle nord-est de l'atrium).

Il semble probable que ces citations qoraniques se poursuivaient contre les murs de la galerie couverte, au nord de l'atrium, mais les faïences qui les portaient ont disparu aujourd'hui; elles sont détruites ou recouvertes par une couche épaisse de plâtre maladroitement appliquée et qui les masque complètement.

Un travail fort utile dans tous ces anciens monuments de Fès serait justement de faire gratter et arracher doucement cette couche de badigeon sottement appliquée, en guise de réparation, par les ouvriers du service des habous, sur les lambris (aussi bien sur les plâtres que sur les faïences). On arriverait ainsi à dégager l'ancien décor, partout où il subsiste. Ce serait une opération moins coûteuse et moins dangereuse que des restaurations prématurées.

On aperçoit encore sur cette même face nord de l'atrium



Photo

Fig. 40. — Frises épigraphiques (plâtre et faïence) et lambris de faïence à l'angle N. E. de l'atrium à la Medersa-t-el-'Aṭṭârîn.

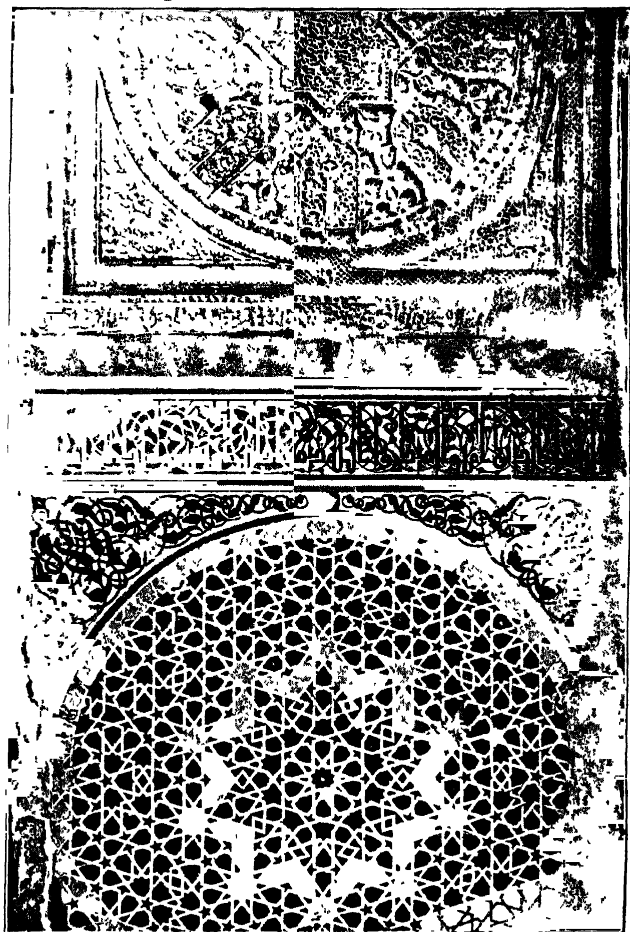


Photo A. Bel

Fig. 43.

Panneau de faïence avec frise coufique surmonté de lambris de plâtre à l'entrée de la salle de prière (à droite) [Medersa-t el-'Aṭṭârîn].

des fragments d'inscriptions sur faïence, contre les deux piliers isolés, de même que sur ceux de la face sud. Autant qu'on en peut juger par ces rares vestiges, ce sont encore des versets qoraniques qui figuraient sur ces frises épigraphiques.

Il reste encore un fragment de la frise du lambris de faïence sur la face ouest de l'atrium, à gauche (au sud) de la porte de sortie. J'ai pu lire l'inscription que porte ce fragment, entre la colonne de marbre engagée, et l'angle du pilastre soutenant la travée (angle sud-ouest de l'atrium). Voici ce texte, que j'ai complété; les mots qui manquent dans l'inscription sont ici entre parenthèses :

(إنّ الله وملائكته) يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليما[1] (صلى الله على سيدنا محمد) وعلى اله وصحبه وسلم تسليما[2]

Sous la galerie sud, la bande épigraphique couronnant le lambris de faïence manque sur toute la longueur du mur.

Les faces des pieds-droits qui se font vis-à-vis à droite et à gauche de la porte d'entrée dans la salle de prière, portent, comme je l'ai dit ci-dessus, un lambris de faïence, couronné par une inscription, et au-dessus se développent les lambris de plâtre sculpté.

Mais ici (fig. 43), le décor en faïence est très différent de celui des lambris de l'atrium. Il s'agissait de décorer une surface beaucoup plus haute que large, alors que pour les murs de l'atrium c'était le contraire.

Deux circonférences tangentes, d'un diamètre égal à la

(1) *Qoran*, XXXIII, 56.

(2) Il s'agit ici de la *taṣliya*, mais tout le commencement de la formule manque. Les trois derniers mots, faute de place, chevauchent les uns sur les autres.

largeur de la face du pied-droit, occupent la surface de ce panneau, au-dessous de la frise épigraphique surmontée d'une bande de merlons réciproques. Chacune de ces circonférences sert d'encadrement à un décor de faïence à entrelacs rectilignes. Les deux centres des circonférences, placés sur l'axe du panneau, sont occupés par une étoile à dix pointes. Les baguettes formant les entrelacs ou *testîr* sont en émail blanc, selon une technique bien connue au XIVe siècle, mais abandonnée aujourd'hui; quant aux parties de cette mosaïque, encadrées par les baguettes blanches, elles sont d'un bel émail brun-noir et bleu-gris.

L'arc de la circonférence occupant le haut du panneau n'est pas tangent à la petite base supérieure du rectangle d'encadrement; il en est séparé par un petit cercle qui, lui, est tangent à la base et au grand cercle, et constitue la séparation entre les deux écoinçons supérieurs.

Le décor floral des écoinçons de ce panneau n'est pas de faïence écorchée, comme d'ordinaire; c'est une véritable mosaïque de faïence, où chaque morceau est découpé avant l'assemblage. Et cette technique est à rapprocher, pour des décors floraux d'entrelacs curvilignes, de palmettes et de fleurons aux pointes effilées et recourbées, de spécimens de mosaïque que nous offrent les monuments mérinides de Sîdi-Bou-Médyan et de Manṣoura (Tlemcen).

Dans les écoinçons qui nous occupent ici, la mosaique est de trois tons : le blanc formant le fond, le brun-noir pour les spires des entrelacs et la plupart des palmettes et des fleurons, le bleu-gris pour quelques rares palmettes et fleurons.

La frise épigraphique qui couronne ce panneau de faïence est enfermée dans un rectangle aux côtés d'un brun-noir encadré lui-même par un double rectangle, l'un blanc et l'autre brun-clair. La longueur de l'inscription coufique de cette frise est égale à environ sept fois la hauteur. Une bande de merlons

réciproques couronne la frise épigraphique sur laquelle on lit :

a. A droite de la porte en entrant :

يا ايها الذين أمنوا اذكروا الله كثيرا وسبّحوه بكرة واصيلا[1]

b. A gauche :

هو الذي يصلّي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات الى النور وكان بالمومنين رحيما[2]

Les caractères de ce coufique sont très nets, et d'un type à la fois simple et élégant; les hampes de certaines lettres sont poussées verticalement et se développent parfois en un entrelacs géométrique, revenant à droite ou à gauche, sous la baguette d'encadrement et parallèlement à celle-ci, pour former, comme dans les inscriptions coufiques des chapiteaux de l'atrium, une manière d'encadrement supérieur du texte de l'inscription. Ce genre de coufique est très voisin de celui de la Mosquée de Sîdi Bel-Ḥasan, à Tlemcen

Le fond de la bande épigraphique est formé par l'enroulement des volutes d'entrelacs curvilignes, d'où se détachent des palmettes effilées comme celles des écoinçons dont je viens de parler. Mais, ici, tout le décor est en brun-noir sur fond blanc, sans mélange de bleu-gris, comme on en trouve semé d'une façon si heureuse sur le reste de ce panneau de faïence.

Aujourd'hui, les artisans en faïence émaillée tracent encore souvent des inscriptions en caractères cursifs sur des carreaux écorchés, pour les revêtements des murs et particulièrement des pieds-droits soutenant l'arc d'ouverture des portes; mais ils ne tracent plus d'inscriptions coufiques.

(1) *Qoran*, XXXIII, 41.
(2) *Qoran*, XXXIII, 42.

D'ailleurs, cette écriture coufique est devenue absolument indéchiffrable, non seulement pour ces artisans, mais encore pour tous les autres musulmans de Fès, y compris les lettrés, les étudiants et les Uléma.

IX

LA MÉDERSA MESBÂHIYA (747 DE L'HÉG.).

Inscription de fondation et décor épigraphique. — Des descriptions sommaires de cette médersa ont été faites déjà en français par M. Gaillard[1] et Pérétié[2]; les renseignements qu'ils donnent ont été tirés du *Kitâbu-listiqsa* et de la *Jadwatu-liqtibâs;* ces auteurs européens n'ont pas pénétré dans ces maisons, car ils ont écrit à une époque où les non-musulmans n'y avaient pas accès[3].

Ces deux auteurs français ont donné un renseignement sur une lourde pièce de marbre qui fut placée pour orner cette médersa, selon un passage de la *Jadwatu-liqtibâs*[4] que Pérétié a traduit en entier dans la citation qu'en a faite l'auteur du *Kitâbu-listiqsa* (t. II, p. 86-87). Mais M. Gaillard et Pérétié ne sont pas d'accord sur ce qu'était cette pièce de marbre, de

(1) *Une ville de l'Islâm : Fès*, p. 56 et 57.

(2) *Les Médersas de Fès* (*Arch. maroc.*, *loc. cit.*, p. 267 à 269).

(3) J'ai dit ci-devant que ce fut le général Gouraud, commandant la région de Fès, qui au printemps de 1914, leva l'interdiction aux Européens d'entrer dans les médersas de Fès. Depuis, le Service des Beaux-Arts ayant été chargé de l'entretien de ces maisons, les Européens ont continué à pouvoir les visiter sans que cela produise le moindre froissement chez les Musulmans. On a d'ailleurs pris toutes les précautions utiles pour éviter des abus.

(4) M. Gaillard a omis de dire à quelle page de ce texte il se référait; et Pérétié renvoie, pour ce même texte, aux pages 22 et 23. C'est aux pages 23 et 24 que figure ce passage. Il est cité également par l'auteur musulman contemporain, Si 'Abd el-Hayy el-Kittâni dans son *Mâḍi-l-Qarwiyîn wa môstaqbaluha*, p. 125-126 de mon manuscrit.

cent quarante trois quintaux, amenée d'Alméria par mer à Larache, puis par radeau sur les rivières, et par terre jusqu'à Fès, à partir du Sebou, et installée d'abord à la Medersa-t-eṣṣahrîj. D'après M. Gaillard, il s'agissait d'une «fontaine en marbre blanc» d'une seule pièce; selon Pérétié au contraire, c'était un «bloc de marbre blanc» qui se trouve encore encastré dans le sol du vestibule d'entrée de cette médersa, et sur lequel les *ṭolba* ne passent que pieds nus, ajoute-t-il.

Le mot du texte arabe que ces auteurs ont ainsi traduit est بيلة que Dozy a fort bien expliqué dans son *Supplément aux Dictionnaires arabes* (I, 137[a]) et qu'il fait venir de l'espagnol. Il est à noter que ce mot était déjà usité à Fès au XIV[e] siècle, puisqu'on le trouve dans le *Qirṭâs*, avec le sens de «vasque». Il semble d'ailleurs que ce mot ait été employé avec le sens de «vasque» aussi bien qu'avec celui de «bassin» et de «auge à eau». Il ne me paraît pas douteux qu'en ce qui concerne cette médersa, l'un de ces deux derniers sens soit celui qui convienne; et je pense que ce *bassin* de marbre blanc est justement celui qui se trouve encore au milieu de l'atrium de cette médersa. Ce bassin a la forme d'une grande auge ou d'un pétrin à section verticale trapézoidale, dans laquelle l'eau arrive par le fond et s'écoule par les bords de la grande base en haut. La grande base mesure 3 m. 20 sur 1 m. 05, la profondeur est de 0 m. 45 et le bassin est enterré dans le sol de la cour de telle sorte que ses bords émergent de 0 m. 10 au-dessus du pavage de la cour[1].

Ce qui a dû induire en erreur Pérétié, c'est que le renseignement qu'il reproduit lui a sans doute été fourni par des

[1] Des bassins de ce genre ne sont pas rares dans les lieux de prière des Musulmans de ce pays; je pourrais en citer plusieurs, à Tlemcen seulement. Mais je n'en ai pas vu d'aussi grandes dimensions que celui de la Meṣbâḥîya, qui est d'une seule pièce. C'est bien aussi dans le sens de «bassin» صهريج que l'entend Ibn el-Qâdi dans sa *Nozhat El-Hâdi* citant la *Jadwatu-liqtibâs* (éd. Houdas, p. 161, et traduct Houdas, p. 262).

Musulmans de Fès qui, interprétant le sens du mot بلاطة qu'ils ne comprennent plus — ainsi que j'ai pu m'en rendre compte — lui ont raconté qu'il s'agissait d'une dalle de marbre. Les Fasis m'ont dit en effet que cette « dalle de marbre » avait été amenée d'Espagne et placée entre la porte de cette Médersa et celle de la mosquée d'El-Qarwiyîn — dont une porte (Bâb el-Meṣbâḥiya) s'ouvre juste en face — afin de permettre aux étudiants d'aller faire la prière à la mosquée, après avoir fait les ablutions à la médersa, sans se souiller les pieds sur le sol de la rue séparant ces deux maisons[1].

Il est possible qu'il y ait eu en cet endroit, au milieu de la rue séparant les deux portes, une petite dalle de marbre qui n'existe plus et dont le souvenir a été conservé. Mais il ne s'agit pas, bien certainement, comme le dit Pérétié, d'une dalle de marbre existant encore dans le vestibule de la médersa.

Au surplus, la Médersa Meṣbâḥiya est aussi parfois appelée *Medersaterroḥâm* « La Médersa du marbre »; elle doit ce nom, sans doute, autant à son fameux bassin de marbre blanc, qu'à l'abondance du marbre employé au pavage de la cour — où il a subsisté — et peut-être aussi de la salle de prière (où il à disparu) comme l'indique une inscription que je donnerai plus loin.

Il est remarquable d'ailleurs, que ce bassin de marbre fut d'abord installé à la Medersa-t-eṣṣahrîj « La Médersa du Bassin » qui lui dut peut-être son nom[2].

En tous cas, ce bassin de marbre ne demeura que quelques années, semble-t-il, à la Medersa-t-eṣṣahrîj, où il fut installé en 725, c'est-à-dire deux ans après la fondation de cette école par l'Émir Abû-l-Ḥasan. Ce fut vraisemblablement ce même prince qui le fit transporter à la Médersa Meṣbâḥiya, qu'il

[1] On a vu qu'une pierre jouait le même rôle, pour le passage des étudiants de la Médersa des Sbâʿiyîn à la Mosquée des Andalus.

[2] Voir ci-devant l'étude que j'ai consacrée à cette médersa (chap. VII).

fit élever à côté de la Mosquée d'El-Qarwiyîn, lorsqu'il fut roi.

Dès le début, cette médersa fut désignée sous le nom de Médersa-Miṣbâḥ (d'où le relatif *miṣbâḥiya*, ou *meṣbâḥiya*, selon la prononciation actuelle), du nom du premier professeur, Miṣbâḥ ben ʿAbd-allâh El-Yâlṣûti, nommé par le sultan Abû-l-Ḥasan pour y donner l'enseignement.

Des cours de droit malékite y étaient encore professés au xvie siècle[1].

La Médersa Meṣbâḥiya a l'avantage d'être la plus proche des vastes nefs de la Mosquée d'El-Qarwiyîn, sous les voûtes desquelles se donne encore aujourd'hui le haut enseignement musulman; elle n'est en effet séparée de cette mosquée que par la rue étroite, et très souvent couverte, du Bû Ṭwîl. C'est à cet avantage que cette médersa doit sans doute le grand privilège de posséder un moment le professeur de l'Université qui vient d'achever solennellement la leçon de clôture de son explication du texte du *Moḫtaṣâr* de Ḫalîl. En effet, c'est dans la grande salle du rez-de-chaussée que le maître vénéré est transporté, ce jour-là; sur les épaules des étudiants pour recevoir les compliments de la foule[2].

L'importance de cette médersa est encore attestée par le nombre des chambres qui y étaient réservées aux étudiants. Si ʿAbd El-Ḥayy El-Kittâni donne le chiffre de cent dix-sept chambres[3], qui sont pour la plupart habitées par des étudiants Ṣâwiya, Dukkâla et Jbâla.

A part la salle principale du rez-de-chaussée, s'ouvrant sur l'atrium, en face de la porte d'entrée, il y a une autre grande salle de réunion et de prière au premier étage, sur la rue. Les

(1) D'après Ibn el-Qâdi, *Nozhat El-Hâdi*, tr. Houdas, p. 65.

(2) Voir quelques détails sur cette fête scolaire à l'Université de Fès, à l'occasion d'une *ḫetma* de S. Ḫalîl, dans mon *Coup d'œil sur l'Islâm en Berbérie* (*loc. cit.*, p. 45-46 du tirage à part).

(3) *Mâḍî-l-Qarwiyîn wa mostaqbaluha*, p. 126 de mon manuscrit.

étudiants font la prière dans l'une ou l'autre de ces deux pièces, bien qu'elles n'aient pas de miḥrâb.

Cette absence de miḥrâb, au moins dans la grande salle du rez-de-chaussée, est à remarquer[1], car cette médersa est la seule de ces écoles mérinides qui en soit privée. Il est vrai que la Mosquée d'El-Qarwiyîn est si près, que les étudiants peuvent considérer leur médersa comme une véritable annexe de cette mosquée. Cependant, quand ils font la prière à la Médersa-Mesbâḥiya, les fidèles ne se tournent pas exactement du côté de la face sud, ils font un demi à gauche, pour remédier au défaut d'orientation de cette face et regarder le sud-est. Les Musulmans en prière à la Mosquée d'El-Qarwiyîn prennent d'ailleurs — comme dans beaucoup d'autres mosquées — la même orientation par rapport à l'ouverture du miḥrâb.

*
* *

Comme la plupart des médersas fondées par les Mérinides, celle-ci possède une dalle de marbre, scellée très haut au milieu de la face nord de la grande salle du rez-de chaussée, avec l'inscription de fondation sculptée en beaux caractères cursifs.

Le marbre rectangulaire renfermant cette inscription a 1 m. 35 sur 0 m. 54. Il offre la particularité d'être entouré d'un cadre en bois de cèdre, de forme rectangulaire lui aussi (dimensions extérieures de ce cadre : 1 m. 48 sur 0 m. 66) et dont les côtés ont une largeur à peu près uniforme de 0 m. 055. La figure 44 est une photographie prise par moi d'après mon calque.

[1] L'absence de miḥrâb est due sans doute ici à ce que la face sud de la salle de prière est justement celle qui sépare cette salle de l'atrium. Un miḥrâb percé dans cette face aurait fait sur l'atrium une saillie qui aurait complètement rompu l'harmonie de la décoration.

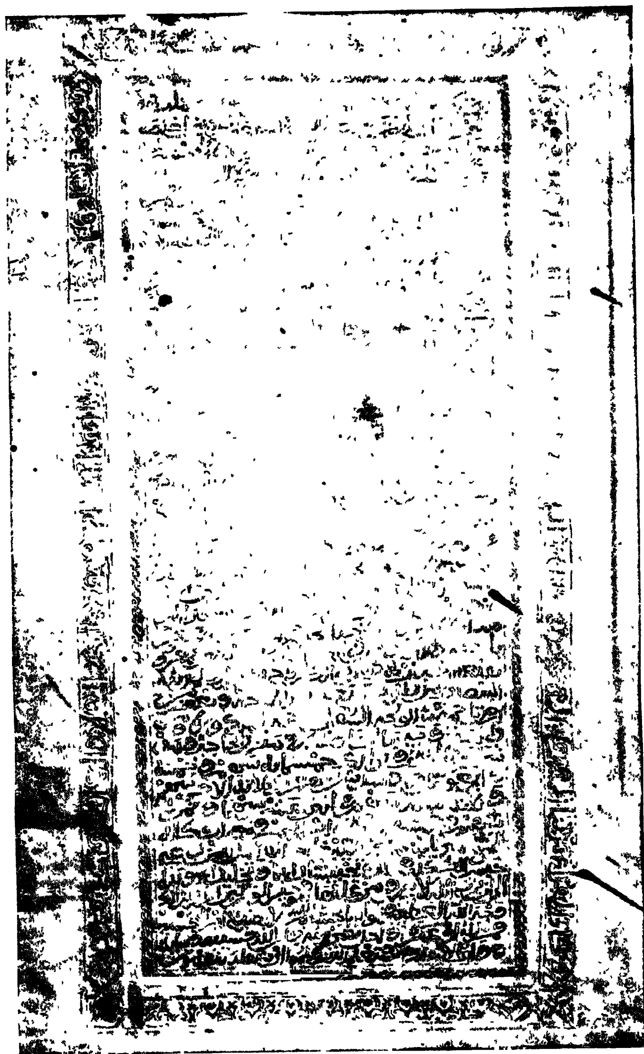


Photo d'après un calque de A. Bel

Fig. 44.

Inscription de fondation de la Medersa Mesbâhiya
(sur marbre).

L'inscription sur marbre compte quarante lignes d'écriture cursive, en beaux caractères nettement tracés. Il est rare qu'un mot chevauche sur un autre. Les points diacritiques et quelques signes orthographiques figurent dans ce texte. Peu de décor à relever dans cette inscription : rarement la fin des périodes de prose rimée est marquée par un petit motif curviligne, en forme de fleurons à trois lobes; la queue prolongée de quelques lettres terminant les lignes se développe en une palmette double. Parfois enfin l'espace vide au-dessus d'un *sîn* est occupé par un fleuron trilobé, très net et très régulier. Une mince tresse d'entrelacs rectiligne formant une succession de 8 allongés, est sculptée sur le marbre autour de l'inscription et lui constitue un premier cadre rectangulaire.

Le cadre rectangulaire en bois est lui aussi orné de trois bandes épigraphiques occupant chacun des trois côtés du rectangle, tandis que le quatrième côté (celui d'en bas, horizontal) est couvert d'un décor de palmettes et de fleurons.

Les bandes d'écriture sont encadrées elles-mêmes par deux baguettes parallèles occupant les bords du cadre. Ces baguettes se réunissent à leurs extrémités en un angle dont les côtés sont prolongés légèrement de façon à former la pointe de l'étoile, enfermée dans un petit carré, qui occupe chacun des quatre angles du cadre. Le décor intérieur de ces étoiles d'angle est formé de deux palmes doubles et lisses constituant un gros fleuron à l'intérieur duquel sont sculptées des palmettes plus petites.

Quant à l'écriture cursive de ces inscriptions sur bois, elle diffère peu de celle du marbre; cependant les queues des lettres sont beaucoup plus allongées. La barre supérieure des *kêf* est incurvée et parfois assez développée et recourbée à son extrémité. De nombreuses palmettes doubles ainsi que des fleurons trilobés et lisses sont semés dans les vides, au-dessus des lettres.

Texte de l'inscription sur marbre[1] :

الحمد لله رب العالمين ✿ رافع درجات العالمين ✿ ومجزل ثواب
العاملين ✿ + الذي بالمدارس ما درس من معالم العلم والدين ✿
على يدي من اختصه + بهدايته ✿ وشرفه بعنايته وولايته ✿
من عباده المحسنين حمدا + يكون كفاء لالائه ✿ واداء لواجب
شكر نعمائه ✿ متصلا الى يوم الدين والصلاة + التامة وافضل
التسليم على سيدنا ونبينا محمد خاتم النبيين ✿ وعلى + اله واصحابه
الطيبين الطاهرين ✿ و بعد فهذا ما أمر بتخطيطه + وانشائه
دفعا وردءا لأيدي المعتدين مولانا الخليفة الامام + المجاهد في
سبيل الله ✿ المؤيد بحزب الله ✿ ابو الحسن علي ابن مولانا +
أمير المسلمين ✿ المجاهد في سبيل رب العالمين ✿ ابو سعيد (*sic*)
ابن + مولانا أمير المسلمين ✿ المجاهد في سبيل رب العالمين ✿ ابو
يوسف (*sic*) + يعقوب بن عبد الحق قاصدا بدالك[2] وجه الله
العظيم ✿ + وثوابه الجسيم ✿ والدار الاخرة والله لا يضيع أجر +
المحسنين لوجهه الكريم ✿ نفعه الله به يوم لا ينفع مال + ولا بنون
الا من أتى الله بقلب سليم ✿ فمن دالك + الحانوت الثانية عشر
عن يمين المنعطف من زنقة + الديوان إلى سماط العطارين ومن
دالك جميع الثلاثة + عشر حانوتا المصفّة على قنطرة القفاصين

(1) Le signe ✿ indique la fin des passages en prose rimée et le signe + la fin des lignes de l'inscription.

(2) L'orthographe دالك pour ذالك ou ذلك est fréquente dans les inscriptions des Mérinides. Les fautes de grammaire ne manquent d'ailleurs pas dans cette inscription de fondation. Il est à supposer cependant qu'elle était rédigée, avant d'être sculptée, par quelque fonctionnaire d'entre les plus lettrés.

ومن + ذالك جميع الدار الكبرى الكائنة بالفخة أمام + السجن وتعرف بدار العجايري ومن ذالك جميع + الثلاثة ديار الكائنة برياض عشي مع قاعة متصلة بهم (sic) + وهم (sic) متصلين بـحـضـهم (sic) ببعض ومن ذالك جميع الثلاثة + الأرباع في دار بالجرف ومن ذالك خمسة اثمان + بفندق الرضاع شرقي الجامع الأعظم ومن ذالك + اربعة اسباع بجنان بحمام الرياض ويتصل بالمسجد الذي + هناك ومن ذالك جنان بخارج باب الفتوح ويعرف + بابي الاولاد ومن ذالك الثلث في المدشر المعروف + بقلعة كباب ومن ذالك زوج (sic) دويرات بالمدينة + البيضا ومن ذالك جميع مدشر الحاجة وبعض من + ارض تاجة والوجة والسفلى لتاجة المذكورة ومن + ذالك ما وجب بالمحاصة في منزل الحاجب ومع + شر لبني واربعين وذالك خمسمائة سهم وخمسة + واربعون سهما وسدس سهم من ثلاثة الاف سهم + وثلاثة مائة (sic) سهم واثنى عشر سهما وثمن + سهم وخمسة اسداس الثمن وذالك كله + المسمى باسم الخطيب ابي الفضل المزدغي + حبس ذالك كله وخلده تحبيسا دائما وتخليدا مؤبدا + الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين اراد بذالك + وجه الله العظيم ۞ وثوابه الجسيم ۞ والله لا يضيع أجر المحسنين + فمن بدله وغيره واخل بشيء منه فان الله حسيبه وسائله + وولي الانتقام منه وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون +

Traduction de cette inscription :

Louange à Allâh, Maître des Mondes! (A Lui) qui élève le rang des hommes instruits, qui récompense généreusement les auteurs d'actions

(pies), qui fait revivre par les Médersas les traces effacées de la Science (religieuse) et de la religion, au moyen de ceux de Ses serviteurs qu'Il a spécialement gratifiés de Sa Direction et ennoblis par Sa Sollicitude et Son Amitié!

Que cette louange soit la récompense de Ses Bienfaits! Qu'elle (Lui) apporte les remerciements obligatoires pour Ses Faveurs et qu'elle soit continue jusqu'au Jour de la Rétribution!

(Qu'Il accorde) toutes Ses Grâces et le plus généreux Salut à notre Seigneur et Prophète Moḥammed, le Sceau des Prophètes! ainsi qu'à sa famille et à ses Compagnons excellents et purs!

Ce (marbre expose) ce qu'a ordonné de fonder et de réaliser — afin de repousser les mains criminelles et (de servir d'avertissement aux hommes tentés de) s'y dérober[1]. — notre maître le Kalife, le pontife, le soldat de la guerre dans la voie d'Allâh, le puissant grâce à Allâh, Abû-l-Ḥasan ʿAli[2], fils de notre maître, l'Émir des Musulmans et soldat de la guerre dans la voie du Maître des Mondes, Abû Saʿîd[3], fils de notre maître, l'Émir des Musulmans, le guerrier dans la voie du Maître des Mondes, Abû Yûsof[4] Yaʿqûb ben ʿAbd el-Ḥaqq.

Par cette fondation, il a eu pour but l'amour d'Allâh, le Grand, Sa large Récompense[5] et l'Autre Monde, «car Allâh ne laisse point manquer la rétribution des Bons»[6] (qui ont agi pour l'amour de) sa face glorieuse.

[1] Ce texte est mot pour mot le même que celui du marbre de fondation de la Médersa du Dâr el-Maḫzen (à Fès-ejjdîd), que fit tracer ce même sultan Abû-l-Hasan et dont j'ai donné ci-devant (chap. VI) la traduction.

[2] Ces titres figurent également dans l'inscription de fondation de la Médersa du Dâr el-Maḫzen.

[3] Ce roi reçoit également les mêmes titres que dans l'inscription de la médersa précitée.

[4] Il est à remarquer que les noms propres Abû Saʿîd et Abû Yûsof sont écrits ainsi dans l'inscription, au lieu de Abî Saʿîd et Abî Yûsof. Cette forme peu régulière est cependant tolérée par les grammairiens qui en font une sorte de nom composé invariable, comme Abû ʿInân que nous verrons plus loin et qui a donné le relatif *abûʿinâni*. C'est aussi le nominatif dans ces formes qui a prévalu en arabe vulgaire, dans toute l'Afrique mineure.

[5] Ce même double but est également indiqué pour la fondation des Médersas du Dâr el-Maḫzen et d'Essahrîj (chap. VI et VII).

[6] *Qoran*, IX, 121 et *passim*. Ce passage du Qoran est également cité dans les inscriptions de fondations des deux Médersas, celle du Dâr el-Maḫzen et celle d'Essahrîj.

Que cette fondation lui soit profitable «au jour où ni richesse, ni enfants ne seront d'aucun profit, sauf pour celui qui se présentera devant Allâh avec un cœur pur»[1].

Parmi (les biens constitués en ḥabous au profit de cette Méderssa) sont :

1° La 12e boutique à droite en tournant par (la rue dite) Zonqa-t-eddîwân vers la rue des 'Aṭṭârîn[2];

2° L'ensemble de la rangée des treize boutiques qui sont sur le pont des Qaffâṣîn[3];

3° La totalité de la très grande maison située à la Qal'a et en face de la prison, et connue sous le nom de Dâr El-'Ofâïri[4];

4° La totalité des trois maisons sises au Ryâḍ Jeḥa, avec le terrain qui les touche; ces trois maisons sont d'un seul tenant[5];

5° Les trois quarts d'une maison située à El-Jorf[6];

(1) *Qoran*, xxvi, 88, 89.

(2) Ces rues existent encore sous ces mêmes noms. Elles occupent les numéros 217 et 218 du *Plan de Fès*, par M. le lieutenant Orthlieb.

(3) Le service des ḥabous touche encore les revenus de ces boutiques. Je ne sais si, au xive siècle, il y avait en cet endroit un pont apparent comme semblerait l'indiquer le texte de cette inscription; aujourd'hui, dans ce quartier des Qaffâṣîn, qui existe encore sous ce nom, la rivière passe sous des maisons et aucun pont n'est visible.

(4) On désigne encore aujourd'hui sous le nom d'El-Qal'a la partie haute du quartier des Qaṭṭânîn. C'est encore là que se trouve la prison municipale — représentant vraisemblablement celle dont il est parlé dans cette inscription — au cœur même de Fès-l'Ancienne. Le service des ḥabous ne touche plus de revenus d'une maison quelconque en cet endroit.

(5) Il est assez curieux de trouver ici le nom de Jeḥa, si rare parmi les Musulmans de cette Afrique du Nord, mais si célèbre encore aujourd'hui dans les milieux populaires comme étant celui d'un personnage légendaire dont les amusantes fourberies se racontent partout dans ce pays.

On ne connaît plus d'emplacement, à Fès, portant le nom de Ryâḍ Jeḥa.

Quant au mot قاعة qui se trouve dans le texte, il désigne toujours dans ces inscriptions et dans les listes de biens ḥabous, un bien immobilier, bâti ou non.

(6) Ce quartier d'El-Jorf est mentionné sous ce nom dans des textes et des actes de ḥabous; il figure sur le plan de Fès au xive siècle, dressé par M. Massignon (*Le Maroc*, *loc. cit.*, p. 221). Aujourd'hui c'est le quartier de Sîdi Aḥmed Eššâwi; il a pris le nom du grand saint qui y est enterré et dont on admire le somptueux sanctuaire s'ouvrant par deux portes, sur de petites rues tortueuses, dans le voisinage de la maison dans laquelle le Conseil municipal musulman de Fès tient ses séances. Le service des ḥabous a perdu depuis longtemps cet immeuble.

6° Les cinq huitièmes du fandaq Er-Riḍâ', à l'est de la Grande Mosquée[1];

7° Les quatre septièmes d'un verger, situé au ḥammâm Erryâḍ et contigu à l'oratoire qui se trouve là[2];

8° Un verger en dehors de Bâb el-Fotûḥ, connu sous le nom de Abû laûlâd[3];

9° Un tiers du *madšar*[4] connu sous le nom de Qal'a Kebbâb[5];

10° Deux petites maisons dans la Ville-Blanche[6];

11° La totalité du *madšar* El-Ḥâjet[7];

12° Une partie du territoire de Tâjma[8] et d'El-Ûlja[9], ainsi que les terrains irrigables du côté de Tâjma;

13° Ce que l'on doit partager dans le Menzel el-Ḥâjeb[10], ainsi que le

[1] Il s'agit de la Mosquée d'El-Qarwiyîn. Quant au fandaq, il existe encore et on le connaît sous le nom de fandaq Etteḷṭawuniyîn. Les sculptures sur bois (florales, géométriques et épigraphiques) de son entrée sur la rue sont d'un vigoureux et très élégant décor mérinide. Les revenus de ce fandaq, en vertu de divers actes de habous, appartiennent actuellement au service des ḥabous d'El-Qarwiyîn. Il n'y a pas d'autre fandaq aujourd'hui à l'est de cette mosquée.

[2] Il n'y a plus trace à Fès d'un therme du nom de ḥammâm Erryâḍ. D'après les fonctionnaires des habous que j'ai interrogés à ce sujet, il s'agirait vraisemblablement ici des jardins du quartier actuel d'El-Blîda, dans la partie voisine du tombeau de Sîdi Bû 'Azza, et qui sont frappés d'un droit de *gza*, au profit de la Mosquée d'El-Qarwiyîn et des médersas.

Le *masjid* ou oratoire, dont il est question ici, serait l'ancienne mosquée de S. Bû 'Azza.

[3] Il existe encore un verger, hors de cette porte, connu sous le nom de Bûlaûlâd. Remarquons aussi que le nom de cette porte est écrit ici, comme dans El-Bekri, avec l'article que l'on ne met jamais dans la prononciation actuelle, à Fès.

[4] J'ai expliqué le sens de ce mot ci-devant dans une note de la traduction que j'ai faite de l'inscription du Dâr el-Maḫzen (chap. VI).

[5] Ce lieu se trouve dans la tribu des Ûlâd Jâma', au nord-ouest de Fès.

[6] La Ville-Blanche ou Fès-la Neuve dont j'ai parlé ci-devant. On remarquera dans le texte la forme dialectale actuelle : *zaûj dwirât*.

[7] Peut-être s'agit-il de l'endroit appelé actuellement El-Ḥajjâja au sud de Fès, non loin de Bâb Ftûḥ?

[8] Ce nom, très répandu dans la toponymie de la Berbérie, sous la forme Tâgma, ne m'est pas connu dans la région de Fès.

[9] El-Ûlja est le terrain planté en vergers, à l'ouest de Bâb Jdîd, et dont j'ai parlé ci-devant, à propos des ḥabous de la Medersa-t-essahrîj (chap. VII).

[10] Ce lieu est encore connu sous ce nom; il se trouve à quatre ou cinq kilo-

madšar des Bêni Wârîten[1] représentant cinq cent quarante cinq parts et un sixième sur trois mille trois cent douze parts et un huitième, plus les cinq sixièmes d'un (autre) huitième, le tout étant attribué au nom du ḫaṭîb Abû-l-Faḍl El-Mezdeġi[2].

Tous ces (immeubles) ont été constitués (par le sultan Abû-l-Ḥasan) en ḥabous durable et perpétuel, jusqu'au jour où la Terre et tous ceux qui l'habitent reviendront en héritage à Allâh : Il est le meilleur des héritiers!

Par là il a désiré être agréable à Allâh, le Grand, et obtenir Sa large Récompense, «car Allâh ne laisse point manquer la rétribution des Bons»[3].

Quant à ceux qui changeraient ou modifieraient ces décisions, ou qui en négligeraient une partie quelconque, Allâh leur en demanderait compte et s'en vengerait sur eux : «Ceux qui ont agi injustement sauront quel bouleversement ils éprouveront.»

Ici se termine l'inscription sculptée sur le marbre. Elle serait incomplète si elle s'arrêtait là, puisqu'elle ne donne pas, comme les autres du même genre, la date de la fondation. Mais les inscriptions qui se trouvent sur le cadre en bois comblent cette lacune.

mètres au nord de Fès, sur le mamelon d'oliviers que couronne le mausolée de Sîdi Aḥmed El-Bernûsi.

(1) Il ne m'est pas possible de fixer l'emplacement de ce madšar. Des Musulmans de Fès que j'ai consultés m'ont assuré que les Aït Wârîten seraient les ancêtres des Beni Sâdden, actuellement fixés au sud-est de Fès et à l'est des Aït Yûsî de Sefrou.

(2) El-Mezdeġi «originaire de la tribu des Mezdeġa». Il est des Musulmans, versés dans l'histoire locale, qui m'ont assuré que l'on pouvait identifier les Beni Mezdeġa avec les Beni Yezġa, voisins de Fès. Je ne saurais affirmer cette opinion, pas plus que la précédente à propos des Aït Wârîten. Remarquons encore qu'il existe à Fès une mosquée, dans le *derb-esse'ûd*, appelée Mesjed el-Mezdeġi.

De tous les nombreux et importants biens mentionnés dans ce paragraphe 13, le service des ḥabous ne perçoit plus aucun revenu.

(3) On remarquera l'insistance que l'on met ici à répéter ces paroles du Qoran, ces formules déjà notées au commencement, et qui se retrouvent dans les mêmes termes, à quelques mots près, dans les inscriptions de fondation des deux autres médersas (Dâr el-Maḫzen et Essahrîj); il en est de même de la fin de cette inscription de fondation de la Meṣbâḥiya; elle figure aussi dans les deux autres.

Le texte de ces inscriptions sculptées sur le bois commence par la bande verticale de droite :

1° Sur la bande verticale de droite :

وكان الفراغ من بناء المدرسة المذكورة وبناء القبة التي بها والبيوت المتصلة بالقبة المذكورة وفرشها

2° Sur la bande horizontale du haut :

بالرخام في عام سبعة و الربعين (*sic*) وسبعمائة

3° Sur la bande verticale de gauche :

ورسم هذا كله هنا حسبما امر به مولانا أيده الله تعلى ونصره وخلد في الخيرات والصالحات ذكره بمنه وكرمه

Traduction :

La construction de cette Médersa, celle de la grande salle et les chambres (d'étudiants) attenantes à celle-ci, ainsi que le pavage en marbre, ont été achevés en l'année 747.

Tout ceci a été tracé ici conformément à l'ordre de notre maître — qu'Allâh, le Très-Haut, l'assiste, lui donne la victoire et perpétue son souvenir dans les bonnes et pieuses actions, grâce à Sa Bonté et à Sa Générosité !

J'ai déjà eu précédemment l'occasion de parler du sultan Abû-l-Ḥasan et de son accession au trône. L'histoire de son règne de dix-huit ans est des plus intéressantes à suivre dans les écrits des chroniqueurs musulmans. Il nous apparaît à la fois souverain courageux et énergique, sachant faire respecter son autorité royale par ses sujets, grand constructeur de monuments dans les villes de ses États, diplomate habile autant qu'administrateur avisé; il sait faire jouer les alliances avec les autres souverains, entretenir avec eux d'amicales et fastueuses

relations, et choisir son moment pour entrer en guerre ou négocier la paix. La date de 747 (1346-1347 de J.-C.), qui est celle de l'achèvement des travaux de cette médersa, correspond aussi à une époque de puissance et de gloire du sultan Abu-l-Ḥasan. Il avait, depuis plusieurs années, soumis le Maġrib central à son autorité, et la capitale, Tlemcen, était devenue une ville mérinide. Le roi de Fès était devenu le plus puissant souverain de l'Islâm occidental; son mariage avec une fille du sultan de Tunis, le Ḥafṣide Abû Yaḥya Abû Bakr, l'avait mis en bonne position pour s'occuper des affaires du royaume de l'Est, qu'il convoitait pour le jour où périrait son beau-père. Il échangeait des cadeaux somptueux, dont certains chroniqueurs nous donnent le détail, et entretenait des relations de pair à égal avec les plus grands monarques musulmans de l'Orient et de l'Afrique, comme celui de l'Égypte et de la Syrie, El-Malik en-Naṣer fils de Qalaûn.

Pour conserver d'étroites relations avec l'Ifrîqîya et avoir des droits sur ce royaume, après la mort de sa première femme, la fille du roi Ḥafṣide, sous les murs de Ṭarîfa, il fit demander en mariage, en 746 de l'H., une autre des filles de ce même roi, et il l'obtint. Une ambassade la lui amena dans les premiers mois de 747; et ce fut même pendant que cette ambassade conduisait en Maġrib extrême la jeune princesse, que mourut le père de celle-ci, le sultan de Tunis. Ce fut à cette occasion que, sous prétexte de soutenir tel prétendant au trône ḥafṣide, le sultan Abû-l-Ḥasan fut amené à faire une grande expédition en Tunisie, et à s'emparer de la presque totalité de l'Ifrîqîya et de Tunis.

Mais, la Roche Tarpéienne est près du Capitole... et Abû-l-Ḥasan, après avoir subi avec son armée une défaite, qui fut un désastre, sous les murs de Qairouan (749-avril 1348), se vit bientôt détrôner par son propre fils Abû ʿInân, et toute sa puissance comme toute sa gloire s'évanouirent en un instant.

J'ai déjà dit combien le règne de ce souverain nous a laissé de monuments importants, dont il couvrit la Berbérie. On comprend qu'à cette date de 747[1], alors qu'Abû-l-Ḥasan était *l'un des plus grands rois du monde musulman, un tel souverain*, ami des arts et des études, eût voulu doter la science religieuse, dans sa grande capitale, d'un palais digne de lui et de son immense orgueil. N'avait-il pas déjà, dans ce genre de constructions, des exemples nombreux à Fès même? et notamment cette admirable Médersa des ʿAṭṭârîn, fondée par son père Abû Saʿîd, une vingtaine d'années plus tôt? Lui-même avait d'ailleurs fondé, avant d'être sultan, la Médersa-t-eṣṣahrîj et ses dépendances, comme on l'a vu précédemment (chap. vii).

Il dut vouloir que la médersa, qu'il fit alors construire, justement tout près de celle de son père et à côté de la Mosquée d'El-Qarwiyîn, n'eût rien à envier à sa voisine. Et la liste des revenus affectés à l'entretien de cette maison et de son personnel est assez considérable pour nous permettre de juger de l'importance même de cet établissement scolaire.

*
* *

Cette médersa, hélas! est une de celles qui ont le plus souffert de l'action du temps et de restaurations malheureuses, et il ne reste que bien peu de chose du primitif décor. Toutefois ce qui reste permet de se faire une idée de ce que fut ce palais de la science musulmane et nous fait regretter ce qui en a été arraché par les intempéries ou la main maladroite des ouvriers chargés des réparations ou des restaurations.

[1] Abû-l-Ḥasan fonda la Médersa de S. Bû Medyan (Tlemcen) à la même date. Il avait déjà fait construire d'autres monuments, durant son règne, comme la Mosquée de Mostaganem (742) et la Médersa de Salé en 742 également, d'après l'inscription de fondation dont M. S. Biarnay m'a très obligeamment communiqué le texte.

L'entrée de la Medersa Meṣbâḥiya est indiquée sur la rue du Bû Ṭwîl par une série régulière de poutres de cèdre en avancée sur le mur et soutenant le plafond. Ces poutres sont profondément sculptées d'un puissant décor floral, dans toute la partie qui émerge du mur.

Deux portes rectangulaires, à double battant chacune, donnent accès dans cette médersa; l'une est la porte des latrines; elle se trouve à cinq mètres de l'autre qui s'ouvre sur le vestibule d'entrée et constitue l'entrée principale de la maison. Cette entrée est exactement en face d'une des portes de la Mosquée d'El-Qarwiyîn, comme je l'ai dit.

Chacun des battants de l'entrée principale est formé comme d'ordinaire d'un cadre rectangulaire divisé par des traverses de même épaisseur sur lesquelles sont, du côté de la rue, clouées les planches du panneau. Ici il n'y a jamais eu de placage de bronze sur ces panneaux; le décor est simplement obtenu à l'aide de six rangées horizontales de clous très rapprochés les uns des autres. La tête de ces clous de fer est d'un type connu et très répandu dans la décoration arabe ancienne; elle est bombée, peut avoir 0 m. 05 à 0 m. 06 de diamètre et forme sur le clou comme un chapeau avec des nervures en creux partant du sommet pour aboutir à la périphérie directement.

Les deux battants étaient maintenus à l'aide de charnières fixées sur le panneau extérieur par une applique en fer forgé. Il y en avait deux par battant. Enfin on fermait les deux battants à l'aide d'un verrou de 0 m. 03 à 0 m. 04 de diamètre, qui a disparu, mais qui glissait dans un anneau fixé sur une armature de fer de 0 m. 25 de longueur sur 0 m. 10 à 0 m. 12 de largeur; celle-ci existe encore.

Le vestibule, dans lequel on descend par deux marches d'escalier franchissant la porte principale, est une sorte de large couloir, coudé à angle droit, qui donne accès, à gauche

de l'axe de la porte principale, par une porte plus étroite, dans l'atrium dont on va parler.

Ce vestibule d'entrée n'est pas sans analogie avec celui de la Médersa des ʿAṭṭârîn. Il offre quelques restes de lambris de faïence et de plâtre jusque dans le voisinage du plafond, mais tout cela est très usé. Je n'ai pas lu les inscriptions de cette partie du monument.

Aux abords du plafond, au-dessus d'une bande d'entrelacs sculptés sur plâtre d'environ o m. 50 de hauteur, se trouvent deux frises de bois superposées. La frise inférieure a une hauteur de o m. 10 et l'autre de o m. 25 environ. La première porte en beau relief une ornementation florale, l'autre nous offre la répétition en ornementation coufique de l'eulogie اليمن reproduite alternativement à l'endroit et à l'envers, pour former un décor, fréquent à cette époque et dont j'ai parlé déjà ci-devant.

Le plafond soutenu par deux poutres, supportées par des corbeaux en bois sculptés de motifs floraux, est plat et recouvre tout le vestibule. Il est formé de planches assemblées et sculptées; sa décoration est exclusivement géométrique.

Du vestibule, pavé en carreaux de faïence émaillée, on passe dans l'atrium, dont le sol est pavé de larges carreaux de marbre blanc (fig. 46) et le milieu occupé par le fameux bassin de marbre dont j'ai parlé plus haut.

Dès qu'on entre dans l'atrium, sensiblement sur plan carré (fig. 45), on est frappé, au premier coup d'œil, par la grande différence qu'offre le décor des boiseries, poutres, corbeaux, frises et plafonds de l'entrée et du vestibule, avec celui des boiseries de l'atrium. On sent qu'ici il y a eu d'importantes restaurations dont quelques-unes assez récentes. Il apparaît bien que les corbeaux et les linteaux, supportant les galeries couvertes, ne sont pas de l'époque de la fondation. La pauvreté de leur sculpture presque sans relief, l'abandon ou la



Dressé par le Service des Beaux-Arts.

Fig. 45. — Plan de la Medersa Mesbâhiya.

transformation des motifs floraux de l'hispano-moresque, le manque d'ordonnance des compositions décoratives, l'amincissement des tiges et des palmes, les dentelures des palmes elles-mêmes, sont les signes de la décadence des arts musulmans qui s'est manifestée dans ce pays dès le xvᵉ siècle de notre ère.

Et ce ne sont pas seulement les boiseries qui nous avertissent de ces importantes et fâcheuses restaurations, les plâtres eux-mêmes sur la face sud de l'atrium (côté de l'entrée) offrent dans leur sculpture une décoration florale et épigraphique qui n'est plus de l'époque mérinide.

Il serait fort intéressant de rechercher dans les textes arabes, peut-être dans les rares registres du service des ḥabous existant encore, et dans l'étude comparée des divers motifs ornementaux qu'offre cette médersa, la part des apports successifs aux diverses époques. Il est vrai que pour le moment nous manquons encore de documents pour une étude des caractères des arts marocains du bâtiment aux différentes époques, jusqu'à nos jours[1].

La figure 46 qui représente la face nord de l'atrium et une partie des galeries couvertes des faces ouest et est, permet de se rendre compte de l'architecture du monument. On y remar-

[1] Cette étude méthodique de l'art et de l'architecture, à Fès seulement, à travers les siècles serait du plus haut intérêt. Il faudrait, sans plus tarder, que le Service des Beaux-Arts du Protectorat prépare, par la photographie et le dessin, des albums renfermant, pour chacune des époques de l'art marocain, des spécimens — choisis dans les monuments datés et exempts de restaurations — de la décoration florale, épigraphique et géométrique, sur les divers matériaux utilisés (marbre, plâtre, bois, métal, faïence). Une semblable documentation serait non seulement très utile par la contribution qu'elle apporterait à la connaissance de l'histoire de l'art musulman, mais nécessaire pour les restaurations et les constructions qu'est appelé à faire le Protectorat français dans ce pays.

Il n'est pas de ville marocaine qui se prête mieux que Fès à une pareille enquête, puisque l'on y trouve des monuments de presque toutes les époques de son histoire (surtout à partir de la fin du xiiiᵉ siècle) et que l'on y construit et décore journellement des palais somptueux.

quera des analogies très grandes dans l'ensemble avec les médersas précédemment étudiées ici même.

La face nord est la mieux conservée, parce qu'elle regarde le sud et reçoit par conséquent moins de pluie que les autres. Cette face offre encore de beaux restes de la décoration primitive.

Au milieu de cette façade, entre deux hauts panneaux rectangulaires de décor en *šèbka*, dont les losanges sont ornés de groupes de deux pommes de pin très en relief, s'ouvre la large baie qui sert de porte d'entrée à la salle principale ou salle de prière, dans laquelle on accède de l'atrium en franchissant un léger seuil d'une marche.

Cette grande baie de 3 m. 25 de largeur, sur plus de 4 mètres de haut, encadrée dans un rectangle, est formée de deux arcades géminées[1]; elle est séparée des panneaux de *šèbka* par ses deux pieds-droits, recouverts du côté de l'atrium d'une succession de bandes verticales en plâtre sculpté formant une partie de l'encadrement rectangulaire.

La bande centrale de ce cadre est formée de grands caractères cursifs de 0 m. 225 qui s'enlèvent sur un fond de palmettes d'acanthe formant le remplissage.

Cette inscription encore lisible sur les bandes verticales où elle est bien conservée, a complètement disparu, avec tout le reste de la décoration, au-dessus de la porte. C'est l'inscription dédicatoire suivante, qui se répète sur toute la longueur de la bande :

النصر و التمكين والفتح المبين لمولانا ابى الحسن أمير المسلمين وناصر
الدين المجاهد في سبيل رب العالمين[2]

[1] On pourrait comparer utilement cette porte à la porte du Vin à l'Alhambra (cf. SALADIN, *Manuel d'Art musulman*, fig. 95, p. 260).

[2] C'est la même inscription que l'on retrouve sur bois au Musée de Tlem-



Photo Lardé

Fig. 46. — Façade nord de l'atrium à la Medersa Mesbahiya.

Succès, réussite, triomphe évident, à notre maître Abû-l-Hasan, Émîr des Musulmans, soutien de la religion, soldat de la guerre dans la voie du Maître des Mondes.

De part et d'autre de ce bandeau montent deux étroites bandes épigraphiques, également couvertes d'inscriptions cursives reproduisant des eulogies bien connues :

العز القائم لله الملك الدائم لله

La puissance constante est à Allâh; l'empire éternel est à Allâh.

Un mince bandeau d'alvéoles creusées dans le plâtre encadre le large bandeau central, au-dessous duquel se trouve un petit panneau carré de la largeur de ce bandeau et encadré d'un ruban d'alvéoles. Le décor de ce petit carré est floral; mais il porte au centre un écusson dans lequel est sculptée l'eulogie البركة.

Le panneau de *sèbka* repose sur un arc en plâtre, de plein cintre surhaussé et gaufré; il est supporté par des pieds-droits en avant-corps sur la façade de l'atrium.

La face du pied-droit séparant la *sèbka* de l'encadrement de la porte est recouverte d'un large bandeau de plâtre à décor floral séparé des losanges de la *sèbka* par une bande épigraphique de o m. 09 de largeur; celle-ci encadre complètement, à droite, à gauche et en haut, ce panneau de *sèbka;* elle donne en caractères cursifs les eulogies :

العز القائم لله الملك الدائم لله

que l'on vient de relever sur des bandes voisines.

La largeur des panneaux de droite et de gauche de la baie

cen, dans les mêmes caractères, même décor et mêmes mots (cf. W. Marçais, *Catalogue du Musée de Tlemcen*, p. 23 et pl. XII, 1 et 3).

centrale, y compris celle des pieds-droits, jusqu'aux angles de l'atrium, est de 1 m. 85.

Cette grande baie centrale est divisée en deux arcades géminées par une élégante colonnette de marbre surmontée d'un chapiteau de plâtre sculpté[1]. Deux petites colonnettes engagées dans le panneau rectangulaire qui surmonte le chapiteau *semblent supporter la retombée inférieure des deux arcs* gaufrés et de plein cintre. Le panneau limité par ces deux petites colonnettes engagées présente un très beau décor de palmettes.

Les panneaux des faces adjacentes de ce pilier rectangulaire sont décorés de motifs floraux enlacés dans les prolongements des hampes de l'inscription coufique sculptée à la base. Cette inscription coufique n'est autre que la répétition de la formule الحمد لله « Louange à Allâh ». Dans les entrelacs formés par le prolongement de ces hampes on lit, dans des médaillons en retrait sur le plan du décor, des mots sculptés et isolés, comme الملا et لله.

Quant au tailloir du chapiteau central, comme ceux des deux autres chapiteaux engagés dans les pieds-droits de cette ouverture, il porte en caractères cursifs de 0 m. 05 de hauteur, l'inscription donnée ci-devant :

العز الفائح لله الخ.

A droite et à gauche de cette large ouverture, les arcs retombent également sur deux petites colonnettes analogues aux précédentes, supportées elles aussi par des chapiteaux qui

[1] Outre la reproduction photographique de cette belle porte, donnée par la figure 46, d'après un cliché du commandant Laribe, on trouvera des photographies de cette entrée dans l'*Album de Fès-Meknès* par Dieulefils (Paris, 1916, n° 44) et dans l'*Album de Fès* du commandant Laribe (Paris, 1917, n° 53); j'ai même dit quelques mots de cette médersa dans la notice accompagnant la photographie de l'*Album* du commandant Laribe.



Photo A. Bel.

Fig. 17.
Vestiges d'une frise épigraphique de faïence
à l'entrée de la salle de cours (à droite),
à la Medersa Mesbâhiya.

couronnaient deux colonnes (de marbre aussi sans doute) aujourd'hui disparues. Ces arcs surhaussés, cet ensemble de décoration de plâtre donne à l'ouverture de la salle principale sur l'atrium une très grande élégance.

Les chapiteaux sont d'une grande richesse; la pomme de pin, simple aux angles[1], le groupe de deux pommes de pin accolées au centre, la palme d'acanthe aux nervures très saillantes, parfois séparés par des œillets, la feuille de vigne à trois ou quatre lobes sont les principaux motifs ornementaux de ces chapiteaux.

Des lambris de faïence occupaient le bas des murs au-dessous des plâtres. Il en reste encore des traces, notamment au-dessous du panneau de *šèbka* de l'angle nord-est et contre les pieds-droits du portail de la salle principale (fig. 47). Les frises épigraphiques sur émail qui couraient au-dessus des panneaux de faïence ne sont malheureusement plus lisibles; les quelques mots que l'on peut vaguement lire de ci de là me donnent à penser que ces frises portaient des inscriptions qoraniques, courant sur un rinceau floral, comme nous l'avons vu pour la Medersa-t-elʿAṭṭârîn.

Aucun logement n'étant installé au-dessus de la salle de prière, aucune des galeries des étages ne donne sur cette face de l'atrium, tandis qu'il en existe aux deux étages des trois autres façades. Ceci modifie considérablement l'aspect et la décoration de la façade sud de l'atrium, qui fait vis-à-vis à celle que je viens de décrire.

Deux piliers rectangulaires de 0 m. 42 de largeur et deux piliers d'angle, tous en avant-corps sur la face sud, la divisent comme les autres en trois parties, au-dessous des linteaux de cèdre soutenant sur l'atrium les galeries de l'étage.

Ici les trois parties forment trois panneaux; le panneau

[1] Ce motif d'angle des chapiteaux a persisté jusque dans la décoration actuelle.

central est occupé par la porte d'entrée dans l'atrium. Elle est formée de deux pieds-droits supportant une arcade de plâtre, encadrée par un rectangle. Les tympans ont un décor floral; l'arcade est formée de deux arcs excentriques, réunis à leurs deux extrémités; l'arc le plus grand est gaufré. Le vide de l'arcade est occupé par un panneau de moucharabie sur lequel est fixé un rectangle encadrant l'inscription coufique بركة محمد.

L'encadrement de cette arcade et des tympans est fait de trois bandes épigraphiques garnies de palmettes et de fleurons, et limitées à leurs extrémités par un petit carré dans lequel est inscrite une rosace. Le bandeau épigraphique au-dessus de l'arcade a disparu ainsi que tous, ou à peu près tous les lambris de plâtre qui recouvraient ce panneau et les pieds-droits en avant-corps.

Les panneaux de droite et de gauche nous offrent une composition décorative analogue : au centre de chacun d'eux est une fausse porte de o m. 64 de largeur et de 1 m. 95 de hauteur couronnée par une arcade gaufrée, en plein cintre. Un bandéau horizontal de plâtre court, légèrement en saillie, exactement au-dessus de l'arc. Ce bandeau épigraphique s'appuie sur deux autres, analogues et verticaux, qui, avec lui, forment le cadre rectangulaire de cet arc; sur le bandeau horizontal sont sculptées dans le plâtre trois fenêtres aveugles, surmontées d'une frise coufique de plâtre également[1] qui apparaît entre les corbeaux supportant les linteaux de soutien de la galerie. Enfin l'encadrement extérieur est terminé par deux bandes épigraphiques verticales de même largeur (o m. 08), en caractères andalous, donnant la répétition de la formule déjà vue : العز القائم لله الملك الدائم لله qui se poursuit en une frise sous les linteaux de bois et en bordure de ceux-ci à droite et à gauche des fausses portes.

[1] Donnant la répétition de la formule bien connue الملك لله.

Malgré l'analogie dans la composition du décor en plâtre de ces deux panneaux, on remarque de notables différences dans le détail, dans les caractères d'écriture, dans les formules elles-mêmes et l'orthographe de certains mots entre le panneau de droite (en regardant la porte, de l'intérieur de l'atrium), qui paraît avoir subi des restaurations relativement récentes, et le panneau de gauche, dont le décor semble plus soigné et plus ancien, vraisemblablement contemporain de la fondation de cette médersa (1).

Les trois bandes d'écriture andalouse encadrant l'arc de droite donnent des invocations comme :

أنعم يا ربّي عليّ فأنت أكرم من قصد فلك الحمد دائم (*sic*) ولك الشكر قائم (*sic*)

ou, pour la fin, la variante :

فلك العافية الباقية والبركة الكاملة

Sois généreux pour moi, ô mon Maître! toi qui es le plus généreu de ceux que l'on implore! A Toi appartient la louange éternelle! A Toi la gratitude constante!

ou la variante, pour la fin :

A Toi la Paix durable! (A Toi) la Bénédiction parfaite!

Les mêmes bandeaux épigraphiques du panneau de gauche nous offrent, au lieu de ces inscriptions, les vers déjà rencontrés à la Médersa des ʿAṭṭârîn :

يا ثقتي يا أملي ✿ أنت الرجا أنت الولي

فبالنبي المرسل ✿ اختم بخير عملي

(1) Les clichés en 13 × 18 que j'avais pris dans cette médersa pour illustrer la description que j'en fais ici, ont été brisés au cours de mon voyage.

Ces vers ont été traduits ci-dessus.

Je signalerai enfin, au point de vue épigraphique, la frise d'inscription andalouse qui court au sommet des piliers d'angle et juste au-dessous de leurs chapiteaux, et dont la hauteur des lettres est de o m. 185.

J'ai lu sur la frise de gauche (angle sud-est) :

ما شاء الله لا قوة الا بالله

Ce qu'Allâh désire (arrivera): il n'y a de force qu'en Allâh.

sur celle de droite :

القدر لله وحده العظمة لله وحده

La puissance n'appartient qu'à Allâh! la grandeur n'appartient qu'à Allâh!

Cette courte frise se continue dans les angles et sur les côtés de ce même pilier par :

الملك الدائم لله العز... الخ

Comme à la Medersa-t-essahrîj, les galeries couvertes sont séparées de l'atrium par des barrières de moucharabie, et des chambres d'étudiants s'ouvrent sur les galeries du rez-de-chaussée. Mais la plupart des chambres donnent sur les galeries du premier et du second étage. Ces hautes galeries sont bordées, du côté de l'atrium et entre les piliers de soutien, de panneaux de moucharabie également.

Tous ces panneaux de moucharabie des galeries ont reçu un décor géométrique de baguettes de bois fixées à la surface et formant alternativement un carré encadrant un losange, un carré entouré de quatre rectangles égaux, dont deux sont horizontaux et deux verticaux [1].

[1] Cette decoration, encore courante aujourd'hui, en rectangles droits et couchés, se nomme *qâim u nâim* «levé et couché».

La salle principale du rez-de-chaussée est construite sur un plan presque carré d'environ 7 mètres de côté. Elle a perdu, elle aussi, la plus grande partie de sa décoration de faïence et de plâtre. Cependant les lambris qui décoraient la face sud de cette salle, ont subsisté en assez bon état et sur une surface suffisamment importante pour que l'on puisse se faire une idée assez exacte de la décoration primitive.

Cette face sud, dans laquelle est percée la porte d'entrée, est vraisemblablement celle qui reçut la plus riche décoration, car c'est celle vers laquelle les fidèles devaient se tourner pendant la prière.

Les lambris de faïence de la salle de prière ont disparu, mais la face sud a conservé de sa décoration de plâtres sculptés une grande partie des bandes épigraphiques et florales formant le cadre rectangulaire de la porte.

Au-dessus de la porte et de son cadre, couraient sur toute la longueur du mur des frises et des panneaux parallèles et de hauteurs différentes, en plâtre sculpté de motifs épigraphiques, géométriques et floraux, jusqu'aux frises de bois sous le plafond.

Au milieu d'un de ces larges panneaux horizontaux et à mi-hauteur environ entre la porte et le plafond, sont percées trois fenêtres, couronnées par des arcs de plein cintre et fermées par un grillage en plâtre à décor floral, selon l'usage habituel dans la décoration des intérieurs à cette époque ancienne[1].

Sous le plafond se trouve une frise de bois assez large, par rapport aux autres qui sont au-dessous; son décor sculpté est formé, comme nous l'avons déjà trouvé dans d'autres médersas mérinides, de l'eulogie اليمن en coufique, répétée alternative-

[1] L'usage de ces fenêtres aveugles ou ajourées s'est conservé dans la décoration moderne des gypsoplastes de Fès; ils nomment ces fenêtres des *semâmes*.

ment à l'endroit et à l'envers pour constituer un motif ornemental formé d'un décor de palmettes, encadré par les arcs produits par le prolongement des hampes de l'article et la queue du *nûn*.

A part l'inscription de fondation, scellée dans le mur nord de cette salle et publiée ci-dessus, je n'ai relevé aucune des autres inscriptions de cette salle de prière.

GLANURES PALMYRÉNIENNES,

PAR

J.-B. CHABOT.



Le travail de préparation du volume qui sera consacré aux textes de Palmyre dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* m'a fourni l'occasion de recueillir quelques petites inscriptions encore inédites et de formuler au sujet de quelques autres des remarques et des conjectures que je crois utile de soumettre à la critique des philologues.

I. — M. G. Schlumberger possède quatre bustes palmyréniens, accompagnés d'inscriptions, dont il a bien voulu me permettre de prendre des copies et des estampages.

Le premier est un buste de femme, d'une bonne exécution. Le type du visage s'écarte de celui qu'on est accoutumé de trouver à Palmyre. La coiffure est très soignée. Le vêtement et les parures sont riches; la main droite écarte le voile; la gauche tient la quenouille et le fuseau. Haut., o m. 62; larg., o m. 47. — Inscription à droite de la tête :

𐡠𐡳𐡬𐡶	אקמת	*Aqmat,*
𐡡𐡴𐡶	ברת	*fille de*
𐡩𐡣𐡩	ידי	*Iaddai.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

L'inscription a déjà été publiée par le R. P. Séb. Ronzevalle dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. IV, p. 147 (= *R.É.S.*, n° 972).

II. — Buste de femme d'une exécution moins soignée que le précédent. La main droite écarte le voile. Haut., 0 m. 54; larg., 0 m. 42. — Inscription à droite de la tête :

𐡵𐡢𐡫	שגל	*Šégel*,
𐡡𐡴𐡶	ברת	*fille de*
𐡩𐡣𐡩	ידי	*Iaddai.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

Cette femme est sans doute la sœur de la précédente.

III. — Buste d'homme, vêtu avec simplicité, tête nue, cheveux frisés. La main droite est brisée. Haut., 0 m. 57; larg., 0 m. 43. — Inscription à droite de la tête :

𐡶𐡩𐡬𐡠 𐡡𐡴	תימא בר	*Taimê, fils de*
𐡦𐡡𐡩𐡣𐡠	זבידא	*Zebîda.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

IV. — Buste de femme. La main gauche est ramenée sur la joue. Au-dessus de l'épaule droite est sculptée l'image d'un enfant debout, vu de trois quarts, qui de sa main droite écarte

le voile de la femme. — Haut., 0 m. 60; larg., 0 m. 58. — Inscription à droite de la tête :

𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*
𐡠𐡬𐡶𐡧𐡠	אמתחא	*Amataḥa,*
𐡡𐡴𐡶𐡦𐡡𐡩𐡣𐡠	ברת זבידא	*fille de Zebîda,*
𐡩𐡥𐡮𐡩𐡶	יונית	*la Grecque.*

Ce petit texte ne manque pas d'intérêt.

זבידא, Zebîda, père de la défunte, est probablement le même qui est mentionné dans notre n° III.

Le nom אמתחא est le féminin de תימחא. On a lu anciennement תימצא et אמתצא. Après examen des estampages et des copies de plusieurs inscriptions, les lectures תימחא et אמתחא m'ont paru s'imposer; ce qui ne facilite en rien l'interprétation du nom. תימ־ et אמת־ signifient respectivement «serviteur de», «servante de». Mais quelle divinité faut-il reconnaître sous les lettres חא, qui peuvent être la contraction d'un nom plus étendu? Qu'une pareille contraction soit possible, nous en avons la preuve dans les noms עבראלגא (nabat.), בעלתגא (palmyr.), אמתגא (syriaque), où il n'est guère admissible que גא soit un vocable complet en soi. On pourrait encore, mais avec moins de probabilité, semble-t-il, interpréter «serviteur, servante de [son] frère (ou de ses frères)». Il se peut que chez les Palmyréniens le second élément des noms formés sur ce type ne soit pas toujours un nom divin. Ils ont pu étendre à des noms propres d'individus l'usage nabatéen de faire entrer les noms royaux dans ces composés (עבדמלכו, עבדעבדת, etc.); le nom עבדצירא, qui se lit sur un tombeau palmyrénien (*R.É.S.*, n° 1042), semble plaider en faveur de cette hypothèse. Mais, que le nom représenté par חא soit celui d'une divinité ou celui d'un individu, il paraît improbable qu'il ait été formé de

ces deux lettres. Le nom אמתתא empêche d'interpréter תימתא de la même manière que בולחא, c'est-à-dire en prenant תים comme le nom de la divinité; mais il ne faudrait pas en conclure rigoureusement que cette divinité תים n'a pas existé. Le nom palmyrénien תימעמד, dont la lecture est garantie par la transcription grecque dans un texte bilingue (Θαιμοαμέδου, au génitif), s'expliquerait facilement : «Taim sustinuit». Cette étymologie semble confirmée par le nom sabéen אלעמד, cité par St. A. Cook[1]. Mais d'autre part, dans les inscriptions safaïtiques, on trouve plusieurs fois עמד comme nom d'individu[2], et cette circonstance plaide à son tour en faveur de l'interprétation «serviteur de ʿAmed». Les textes épigraphiques n'apportent donc jusqu'ici aucun élément décisif dans la question de l'existence d'une divinité arabe du nom de *Taim*[3].

Le mot intéressant est celui qui termine l'inscription : יונית. Il ne s'est pas rencontré ailleurs jusqu'ici. M. Ch. Torrey a jadis publié (cf. *R.É.S.*, n° 721) une épitaphe ainsi libellée : שגל ברת בורפא מצרית. La forme מצרית paraissait si singulière qu'on voulait y voir un oubli du graveur, qui, pensait-on, avait eu l'intention d'écrire מצריתא. En effet, selon les règles de la grammaire araméenne, ce nom devrait être à l'état déterminé ou emphatique : מצריא au masculin, מצריתא au féminin. L'existence de יונית dans notre inscription montre que la forme en ת était régulièrement employée. Il faut probablement y reconnaître un reste de l'ancienne formation féminine, qui a pu se conserver dans les noms propres plus longtemps que dans l'usage commun[4]. On peut expliquer ainsi certaines formes

[1] Dans son *Glossary of Aramaic Inscriptions*, s. v. תימעמד, mais sans référence.

[2] Dussaud et Macler, n°s 364, 366, etc.

[3] Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentumes*, p. 61.

[4] Cf. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, p. 132, 135.

de noms propres féminins, telles que ירִיעת, חליפת, סיעת, מעינת, גדילת, en les considérant comme de simples participes passés signifiant *Clara*, *Substituta*, etc., sans qu'il soit besoin de recourir à des contractions de noms théophores où l'élément divin (אלת ou עתה) se trouverait réduit à une seule lettre.

Mais pourquoi le surnom d'*Égyptienne*, מצרית, ou de *Grecque*, יונית, était-il donné à des femmes palmyréniennes? On n'en voit pas la raison, et on peut se livrer là-dessus à toutes sortes de conjectures. Une des plus simples est de supposer qu'elles étaient nées ou qu'elles avaient séjourné en Égypte ou en Grèce. Le commerce actif de Palmyre avec ces deux pays y conduisait sûrement des trafiquants qui ont pu s'y marier ou s'y fixer temporairement avec leur famille.

V. — Estampage retrouvé dans les papiers de Ph. Berger, envoyé à E. Renan par N. Siouffi. Il porte cette mention : « A la droite d'un buste de femme. » A la date de l'envoi (16 août 1878), l'original était à Alep, chez un musulman.

L'inscription est gravée en beaux caractères du type classique; les mots sont séparés :

𐡴𐡰𐡶𐡠 𐡡𐡴𐡶	רעתא ברת	*Rʿata, fille de*
𐡰𐡢𐡩𐡫𐡥 𐡡𐡴	עגילו בר	*ʿOgîlu, fils de*
𐡩𐡴𐡧𐡡𐡥𐡫𐡠	ירחבולא	*Iarḥibôlê.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

רעתא, ou peut-être רעתא. Ce nom ne s'est encore rencontré ni en transcription, ni dans un texte où la première lettre fût marquée du point diacritique. On le trouve aussi écrit רעתה, avec ה final.

VI. — Autre estampage de même origine; avec cette mention : « A gauche de la tête d'un buste d'homme. »

L'écriture est très bonne; mais la partie rapprochée du buste n'est pas venue sur l'estampage; on y lit seulement :

▨𐡶𐡷𐡥𐡲	[בר ע]שתור
▨𐡡𐡥𐡲𐡡𐡠	[גרנ]בו רבא
𐡧𐡡𐡫	חבל

עשתור, gr. Ἄσθωρος. Nom connu, dont la restitution s'impose. On pourrait songer à עבדעשתור, mais l'espace est trop restreint.

Le nom suivant peut être complété en גרנבו (ou ברנבו); רבא est le surnom de ce personnage.

Il est à supposer qu'une première ligne, contenant le nom du défunt, a disparu entièrement.

VII. — Autre estampage de même origine: « A gauche de la tête d'un buste d'homme. »

𐡠𐡬𐡲𐡩 𐡡𐡲	אמרי בר	*Amrai, fils de*
𐡰𐡢𐡠 𐡡𐡲	עגא בר	*'Oggê, fils de*
𐡰𐡡𐡣𐡩	עבדי	*'Abdai.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

אמרי. Dans ce nom, les lettres 𐡬 et 𐡩 seules sont absolument sûres; le 𐡲 est presque certain, le 𐡠 très probable. Le nom ne s'est pas rencontré ailleurs en palmyrénien, mais peut-être bien en nabatéen (*C.I.S.*, II, 301). Rapprocher la transcription grecque Ἀμραίου, au génitif (Wadd., 2070 *k*). — On ne peut lire אמבי, qui est d'ailleurs un nom féminin (*R.É.S.*, 737, 763).

VIII. — Copie de textes relevés par M. C. Fossey, à l'automne de 1897, chez M. Michel, agent des Messageries Maritimes, à Alexandrette.

Cette copie, reproduite ci-dessous, n'est accompagnée d'aucune explication. Elle comprend deux inscriptions différentes, qui, semble-t-il, ne devaient pas se trouver sur la même pierre. L'une est en écriture classique, très lisible; l'autre en caractères cursifs d'une interprétation plus difficile.

A. Le texte supérieur ne présente aucune difficulté; c'est une courte épitaphe, qui accompagnait sans doute un buste funéraire :

שלמת	*Salmat,*
ברת תימ[א]	*fille de Taimé.*
חבל	*Heu!*

B. La copie de la seconde inscription laisse quelque doute sur la valeur de certaines lettres. On lit avec certitude ce qui suit :

צלמתא	*Image*
די עתי ברת	*de 'Attai, fille de*
עתשור בר	*'Ateśour, fils de*
כלבי בר	*Kalbai, fils de*
לשמש בר	*Lišamš, fils de*
...י חבל	*...ai. Hélas!*
בירח אדר	*Dans le mois de 'Adar*
LXXX שנת	*de l'année 92.*
XII	

Le nom עתשור doit s'expliquer par « Atē (est mon) mur »[1], c'est-à-dire ma protection; à l'instar du nom בלשור, gr. Βηλσοῦρος, qui est écrit tantôt sans י final, tantôt בלשורי. Ce nom עתשור ne s'est rencontré jusqu'à présent que dans une seule inscription, publiée par M. R. Gottheil (= *R.É.S.*, 156), qui est précisément l'épitaphe d'une certaine עתי ברת עתשור. Comme la généalogie ne continue pas, on ne peut savoir s'il s'agit de la même femme. Nous avons quatre ou cinq exemples de personnages représentés par deux bustes différents[2]. Il n'y aurait donc en soi aucune invraisemblance à affirmer l'identité; mais, comme on le verra plus bas, les dates des deux inscriptions paraissent s'y opposer.

Le nom du grand-père est כלבי. Ce nom s'était déjà rencontré sur une inscription publiée dans mes *Notes sur quelques monuments araméens*[3], où j'ai eu tort de préférer la lecture כלבו. Depuis qu'on avait trouvé le nom כלבא (*R.É.S.*, n° 1682), on pouvait s'attendre à l'apparition de כלבי, la plupart des noms palmyréniens terminés en א ayant une forme correspondante en י; exemples : שלמא, שלמי; מלא, מלי; שלמנא, שלמני; ידא, ידי; etc.

Le nom qui termine la généalogie paraît composé de quatre lettres, dont la dernière serait un י. On est bien tenté de retrouver là le nom de כלבי; ce qui serait conforme à l'usage de donner au petit-fils le nom de son grand-père; mais, si la première lettre ressemble assez bien au כ, les deux signes intermédiaires ne répondent guère à la forme d'un ל ou d'un ב. En réalité la copie semble porter כוכי ou פופי. Elle n'est probablement pas fidèle. La conjecture la plus vraisemblable, à

(1) עתשור = עתה־שור paraît bien être différent de עתרשור, qui se lit dans une inscription publiée par M. Clermont-Ganneau (*Études d'arch. or.*, t. I, p. 118 = *R.É.S.*, n° 1073).

(2) Par exemple, *R.É.S.*, n° 1030 et Simonsen, n° 59; — *R.É.S.*, n° 49 et *R.É.S.*, n° 758.

(3) *Journ. as.*, 1906, I, p. 298; = *R.É.S.*, n° 729.

défaut de כלבי, serait כילי, nom qui s'est trouvé trois ou quatre fois dans les inscriptions; ou encore, mais moins probablement, מלכי, en formant une seule lettre des deux premiers signes.

Le chiffre des centaines est omis dans la date. On ne peut lire 592, ce qui nous reporterait à 281, c'est-à-dire après la ruine de Palmyre. Il faut donc lire *adar* 492 = mars 181. L'autre inscription au nom de עתי ברת עתשור est datée de janvier 211. Cette différence dans les dates, qui sont probablement celles de la mort, ne permet pas d'identifier les deux personnages.

IX, X. — Copies de deux inscriptions, relevées par M. C. Fossey, en 1897, sur des bustes qui étaient alors en possession de M. Potton, vice-consul de France à Antioche.

Les copies ne sont pas entièrement satisfaisantes. La première est à lire :

רעתא	*R'ata,*
ברת	*fille de* .
.ים	. . . . . ;
אתת	*femme de*
חטרי	*Ḥaṭraï,*
בר ירחי	*fils de Iarḥai.*
[ח]בל	*Hélas!*

Le nom du père est certainement incomplet sur la copie. Si le י est bien la première lettre (ce dont il est permis de douter, d'après la place qu'il occupe), on peut songer à restituer ים[לא] ou ים[לכו]; mais si le י était précédé d'une autre lettre,

IMPRIMERIE NATIONALE.

la copie fournirait assez bien les éléments du nom masculin דינים.

La lecture du n° X peut être mieux assurée, grâce à la comparaison avec un texte provenant du même tombeau (*R.É.S.*, n° 1622). Cette autre inscription, qui accompagne un buste de femme, se lit, en deux parties :

עלא ברת חטרי בר ירחי
אתת ירחי בר חלפתא

D'après cela, nous pouvons sans hésitation transcrire ainsi la copie de M. Fossey :

חטרי בר	*Hatrai, fils de*
ירחי בר	*Iarhai, fils de*
חלפתא	*Ḥalaphta..*
חבל	*Hélas !*

חטרי est un nom propre d'homme, tiré du nom de la ville de חטרא, Ἄτραι chez Étienne de Byzance, aujourd'hui الحضر. Il était déjà connu par l'inscription Vogüé, P. 31, qui mentionne la famille des בני חטרי, à laquelle appartiennent certainement nos personnages; leur parenté est indiquée par le petit tableau suivant :

ירחי
|
חלפתא חטרי
| |
ים.. ירחי *époux de* עלא *f.*
| |
ריצתא *f., épouse de* חטרי

XI. — J'ai essayé jadis d'interpréter dans mes *Notes d'épigraphie*, sous les nos 52-58, des copies d'inscriptions qui m'avaient été communiquées par M. E. Bertone. Ces textes, alors inédits, avaient été estampés par Ph. Berger en 1894, chez M. Saggiar, à Beyrouth. Grâce à ces estampages, je suis en mesure de corriger ou compléter mes lectures sur plusieurs points.

Pour les nos 52 (=*R.É.S.*, 266) et 53 (=*R.É.S.*, 267), les estampages confirment les lectures proposées.

Pour le no 54 (=*R.É.S.*, 268), l'estampage ne reproduit pas le signe initial du ו; le nom du défunt serait donc בירא.

Au no 56 (*R.É.S.*, 270), la copie est fidèle, sauf pour le dernier nom propre. Les deux dernières lettres de celui-ci sont גא, précédées d'un ו en ligature avec la première lettre, qui n'est pas très claire; פ est plus probable que ס et surtout que ב. Le nom serait donc פוגא, forme nouvelle dans l'onomastique araméenne et difficile à expliquer. — A la ligne 2, c'est bien זברעתה, avec ה final, qu'il faut lire.

La copie du no 58 (*R.É.S.*, 272) n'est pas exacte; à la première ligne, il n'y a aucun signe entre le י final du premier nom et le ב de בר. Le premier nom, s'il est complet au début, serait donc בולי ou בופי, forme assez singulière.

L'inscription était écrite verticalement, à droite de la tête, et faisait peut-être suite à un texte placé à gauche.

No 57 (*R.É.S.*, 271). L'estampage résout la plupart des

difficultés que suscitait la copie imparfaite. Les lettres suivantes sont certaines :

1	[צ]למת לויא
2	[ב]רת ירחי בר
3	..ילי חב
4	מלכו ל
5	וזבידא
6	אחה
7	חבל

לויא s'est déjà rencontré comme nom de femme (cf. *R.É.S.*, n° 358).

Le nom du grand-père, à la ligne 3, se composait de cinq lettres; les trois dernières, ילי.., sont absolument sûres; la seconde a l'apparence d'un ג, ce qui entraîne la restitution d'un ע au début; donc [ע]גילי, pour עגילו; nous avons d'ailleurs les formes כהילו et כהילי. Je me suis même demandé si la seconde lettre ne serait pas un 𐡇 et si on ne pourrait pas restituer ici ce nom de כחילי; mais il faut pour cela supposer un oubli du lapicide, qui aurait gravé un ח incomplet, et même un peu différent d'aspect de celui qui se voit dans le mot אחה.

On traduira donc :

Image de Levya,
fille de Iarḥai, fils de
ʿOgîlai. Hélas !
Maliḳu,
et Zebîda
son frère.
Hélas !

Le n° 55 (*R.É.S.*, 269) est à lire, d'après l'estampage :

𐡯𐡩𐡰𐡶	סיעת	*S'at,*
𐡡𐡴𐡶	ברת	*fille de*
𐡧𐡫𐡩𐡱𐡠	חליפא	*Ḥalîpha.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

סיעת. Lecture certaine. Le nom ne s'est pas trouvé ailleurs. J'y reconnais un participe passé (סיעת pour סייעת) du verbe סיע «secourir», qui a fourni les noms palmyréniens masculins סיעונא et סיענא.

חליפא ne s'est pas rencontré ailleurs; le א final n'est pas venu sur l'estampage; mais il est si net sur la copie qu'on ne peut guère le mettre en doute. Au reste la forme masculine חליפא n'a rien de suspect, à côté de la forme חליפי, qui s'est rencontrée plusieurs fois comme nom d'homme, et à côté du nom de femme חליפת.

XII. — Aux estampages des inscriptions précédentes était joint un autre, portant une inscription qui semble inédite. En voici le fac-similé réduit au tiers :

חבל
[ד]רם ברת
זברא

Le nom de la défunte est nouveau. Il se composait de trois lettres, dont la dernière est sûrement un ם, et la seconde un

ד ou un ר; la première paraît être aussi ד (ou ר), mais comme la base est *peut-être* endommagée, j'ai songé à lire כרם, qui serait à rapprocher du nom nabatéen masculin כרמן (كَرْم). Il n'est pas possible de lire ירק, nom ou surnom qui se trouve dans *R.É.S.*, 730. La lecture la plus vraisemblable est דרם, nom qui n'est pas araméen. A comparer à l'arabe دارم (?).

XIII. — Une très belle photographie, qui m'a été remise par le marquis de Vogüé, représente un buste d'homme, tête nue, avec cheveux et barbe frisés. La main droite tient une palme; la gauche est ramenée sur la poitrine; un voile est tendu derrière les épaules, fixé à des palmes. L'inscription, inédite, se trouve à droite de la tête. Les lettres présentent un mélange des formes classiques et des formes cursives. On lit :

זבדעת-	*Zabdeʿat-*
א בר ימ-	*ê, fils de Iam-*
לכו נשא	*likou, (fils de) Nésa.*
חבל	*Hélas!*

זבדעתא est clairement écrit avec un א final, au lieu du ה, qui est plus fréquent.

La photographie ne porte aucune indication d'origine; mais elle était jointe à une autre, de même provenance, qui représente le buste auquel se rapporte l'inscription publiée au *Rép. d'épigr. sémit.*, sous le n° 1607, buste qui se trouvait en 1897 à Damas, chez M. Popolani. D'après ce nouveau document, la lecture du nom propre זבדלא (acceptée à la suite de D. H. Müller) doit sûrement être corrigée en זבדלה.

Cette variante dans la terminaison des noms paraît être purement orthographique; du moins, en ce qui concerne le

nom *Zabde'nteh*, nous avons des inscriptions montrant que זבדעתה et זבדעתא s'appliquent au même personnage (cf. Vogüé, P. 5 et 63). Il pourrait en être de même de ברעתה et ברעתא; זבדלה et זבדלא; חלה et חלא.

XIV. — Par une lettre du 10 juin 1899, M. G. Hagemans, de la Société royale d'archéologie de Bruxelles, communiquait à M. le marquis de Vogüé les photographies très médiocres de quatre monuments palmyréniens, ainsi que les estampages des inscriptions qui accompagnaient trois d'entre eux. Ces documents lui avaient été envoyés de Damas.

Le monument anépigraphe consiste en un haut-relief, représentant un jeune homme debout, richement vêtu, et tenant de la main droite un rhyton. Il est depuis entré au Louvre, où il est inventorié sous la cote A. O. 4084.

Une seconde photographie représentait un buste de femme, sans les bras, avec un voile sur la tête, et pour tout ornement un collier de perles. Le buste, d'une très bonne facture, est certainement authentique; mais on y a ajouté une inscription fausse en trois lignes. Les lettres, mal formées et mal gravées, ne ressemblent que de loin aux caractères palmyréniens. On reconnaît cependant que le faussaire a voulu écrire צלם; mais ayant sans doute décalqué le mot, il a dû ensuite appliquer son calque au revers, et les trois lettres se trouvent retournées.

Les inscriptions qui accompagnent les deux autres monuments sont authentiques. L'une d'elles est gravée au-dessus de l'épaule droite d'un buste d'homme jeune, tenant de la main droite un vase et de la gauche une coupe; il est coiffé d'un modius entouré d'une couronne de laurier, dont les extrémités sont réunies par un médaillon portant un petit buste. Le costume est très simple. L'inscription, déjà publiée par M. Clermont-Ganneau (*Rec. d'archéol. orient.*, t. IV, p. 376), a été

répétée par Ledrain (*Rev. d'assyr.*, t. VII, p. 49). Le monument est également entré au Louvre (A. O. 4085). — *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 1635.

L'autre inscription est gravée au-dessus de l'épaule droite d'un buste d'homme représenté la tête nue, avec les cheveux frisés, et sans barbe. Il tient de la main droite une petite tablette. Le mauvais état de la photographie ne permet pas de dire si cette tablette porte une épigraphe. Souvent on lit sur cet objet, soit le nom du défunt, soit une exclamation funéraire : חבל ou בתעלמא. La pierre mesure 0 m. 70 de hauteur sur 0 m. 49 de largeur. J'ignore ce qu'elle est devenue.

L'inscription me paraît inédite. Elle se lit ainsi :

𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*
𐡧𐡩𐡴𐡠 𐡡𐡴	חירא בר	*Ḥairâ, fils de*
𐡧𐡩𐡴𐡭 𐡡𐡴	חירן בר	*Ḥairân, fils de*
𐡧𐡩𐡴𐡭 𐡡𐡴	חירן בר	*Ḥairân, fils de*
𐡰𐡢𐡩𐡫𐡥	עגילו	*'Ogîlu.*

Tous ces noms se sont déjà rencontrés dans l'onomastique palmyrénienne.

XV. — Les trois bustes publiés par le même auteur dans les *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles*[1] sont maintenant au Louvre : n° 1 = A. O. 2069 ; n° 2 = A. O. 2068 ; n° 3 = A. O. 2067. Pour les deux derniers, la vraie lecture a été établie dans le *Rép. d'épigr. sémit.*, n°s 1067 et 1068.

Hagemans dit que le premier buste est anépigraphe. C'est inexact. Il portait une inscription à droite de la tête. La pierre

[1] T. IV, 1890, p. 197-204. *Note sur trois bustes funéraires avec inscriptions provenant de Palmyre*, par G. Hagemans.

a été brisée et une partie du texte a été emportée par la cassure; mais on distingue encore les caractères suivants :

. . . .
. . . . .ל]ת
[נו]רבל
חבל

Pour le dernier nom on a le choix entre les restitutions נורבל et זכרבל; la première semble préférable. Quant au nom précédent, on ne saurait faire que de vagues conjectures. On n'a guère, en palmyrénien, de nom masculin terminé en ת, en dehors des noms composés avec אלת, tels que עבדלת, תימלת, שלמלת; et de fait on aperçoit une amorce de ל devant le ת. C'est donc l'un de ces noms qui a disparu.

XVI. — J'ai publié jadis ici-même (1) un morceau de sculpture palmyrénienne assez intéressant, enlevé au tombeau d'une famille portant le surnom de אעבי. Un haut-relief, encadré de feuillages, y représentait un certain Mezabbana. Un autre buste représentant le frère de ce personnage est conservé au Louvre (A. O. 5972). L'homme, jeune d'aspect, a la tête nue et les cheveux frisés; il porte une palme à la main gauche. Hauteur du monument, 0 m. 49; largeur, 0 m. 35. A gauche de la tête se trouve l'inscription suivante, qui paraît inédite :

תימרצו	*Taimarṣu,*
בר מלכו	*fils de Maliku,*
בר תימרצו	*fils de Taimarṣu*
אעבי	*A'abî.*

(1) *Notes d'épigraphie et d'arch. orient.*, n° 7 (*Journ. asiat.*, 1897, II, p. 317).

Depuis ma première publication, on a retrouvé dans un texte bilingue la transcription grecque du nom palmyrénien אעבי, sous la forme Ἀαϐεῖ, au génitif (Sobernheim, n° 24).

XVII. — Le monument palmyrénien exposé au Louvre dans la salle IV, et inventorié A. O. 5007, consiste en deux bustes accouplés : un homme à droite, une femme à gauche; ils sont de petite dimension; le bloc mesure en hauteur 0 m. 42, en largeur 0 m. 46. Entre les deux têtes est placée une inscription assez difficile à lire, en caractères grêles, semi-cursifs et peu profondément gravés. Je suis arrivé, non sans peine, à déchiffrer ce texte, dont la lecture me paraît maintenant assurée :

עלית	1	*'Aliat,*
ברת	2	*fille de*
זבדבול	3	*Zabdibôl :*
אתת	4	*femme de*
תימי	5	*Taimi.*
חבל	6	*Hélas !*

עלית est un nom féminin, dont on a deux ou trois exemples certains en palmyrénien. (Cf. ci-dessous, n° XXI.)

A la ligne 2, le ר est marqué d'un point.

Nous connaissons par ailleurs une certaine עלית בת זבדבול, qui figure sur deux monuments : *R.É.S.*, 755, 756. S'agit-il ici de la même femme? Rien ne permet de répondre à cette question. Il est surprenant que le buste masculin ne soit accompagné d'aucune inscription. La pierre n'est pas brisée à droite de la tête, et l'espace nécessaire pour l'y graver subsiste. Il est vrai que le nom du mari se trouve indiqué dans l'épitaphe de sa femme; mais habituellement on ne se contente pas de cette simple mention, et chaque buste porte son inscription.

XVIII. — Dans un des dépôts du musée du Louvre se trouve un petit relief palmyrénien en pierre calcaire, mesurant 0 m. 49 de hauteur sur 0 m. 23 de largeur. Il représente un homme debout, dans une niche arrondie au sommet; comme dans beaucoup de bustes, un voile est tendu derrière le personnage, non pas à la hauteur des épaules, mais à celle des reins, et les deux palmes auxquelles sont fixées les extrémités du voile s'élèvent jusqu'au haut de la niche.

A la marge inférieure on lit l'inscription suivante, en lettres grêles, profondément gravées et d'assez bon aspect :

𐡧𐡡𐡫 𐡧𐡫𐡩𐡶𐡥	חבל חלישו	*Hélas ! Ḥališu,*
𐡡𐡵 [illegible]𐡩𐡬𐡧𐡠	בר [ת]ימחא	*fils de Taimaḥa.*

חלישו *Ḥališu* (ou diminutif *Ḥolaišu ?*) ne s'est pas rencontré ailleurs; la forme nabatéenne de ce nom, alors que le père porte un nom franchement palmyrénien, inspire quelque méfiance. Je n'oserais pourtant déclarer fausse l'inscription pour ce seul motif. — Le ת de תימחא est fort endommagé par une cassure; il en reste cependant des traces assez reconnaissables.

XIX. — L'examen attentif du monument qui porte l'inscription *R.É.S.*, 1077 me semble confirmer l'opinion de Ledrain, qui regardait l'inscription comme fausse. Elle porte simplement :

אחא בר מעני חבל

M. Clermont-Ganneau, qui a donné une très bonne reproduction du buste (*Études d'archéol. or.*, t. I, pl. I, c), considérait בר, à la suite d'un nom féminin, comme une simple faute pour ברת ou בת. Mais la forme de certaines lettres, notam-

ment celle du נ, et celle du כ dans חכל, rend l'authenticité très douteuse.

XX. — Le monument coté A. O. 5006 au musée du Louvre (*R.É.S.*, 1053) ne représente pas, comme dit Ledrain dans la *Rev. d'assyr.*, t. I, p. 164, un personnage debout « dans une niche ». Ce morceau de sculpture, haut de 0 m. 97, large de 0 m. 37, formait la partie gauche d'un grand bas-relief, entouré d'un encadrement en saillie et comprenant sans doute plusieurs personnages.

L'inscription qui surmonte notre fragment est complète en elle-même; elle est gravée sur le cadre, au-dessus du relief; elle consiste en trois mots. Les lettres ont en moyenne 0 m. 03 de hauteur :

צלם מתבול ברה

Image de Mattabôl, son fils.

Le ה final a presque totalement disparu avec un éclat de la pierre; mais il en reste des vestiges. Il n'y a rien de gravé au delà, et il est sûr que ce mot terminait l'inscription.

Le texte faisait évidemment suite à un autre, placé dans la partie absente du bas-relief, où devait être représenté le père de Mattabôl.

Cette petite inscription est la seule, à ma connaissance, qui présente le nom de מתבול ainsi isolé. On ne l'a rencontré ailleurs que dans l'expression désignant la tribu ou famille des Benê-Mattabôl, בני מתבול, en grec φυλὴ Μαθθαβωλίων (Wadd., n° 2579).

XXI. — Grâce à un excellent estampage de l'inscription *R.É.S.*, 1057, je puis donner maintenant la lecture de ce

texte, qu'il était fort difficile de contrôler, à cause de la hauteur où le monument est placé dans les galeries du Louvre.

A la ligne 1, on lit עלי, et on voit à la suite l'amorce d'un ת; le nom est donc עלית.

A la ligne 5, il y a très distinctement נשא, comme a lu Ledrain; et à la ligne 6, ענא.

C'est ce même nom de femme עלית qu'il faut lire dans l'inscription *R.É.S.*, 1060. J'ai eu tort de proposer עליתן. Le signe pris pour un ן est la prolongation démesurée du ל de חבל. — La lecture שערא, à la ligne 1, est certaine.

L'examen du monument qui porte l'inscription *R.É.S.*, 1027 confirme la lecture proposée; toutefois, il faut remarquer que la lettre finale de חלפו pourrait bien être non un ו, mais un י lié au פ; ce qui donnerait חלפי, forme qui semble meilleure pour un nom propre de femme, mais qui ne s'est pourtant rencontrée qu'une fois (Sobernheim, n° 22), et comme nom masculin.

XXII. — Le cabinet du *Corpus* possède le moulage en plâtre d'une dédicace gravée sur un de ces petits autels votifs si communs à Palmyre. Le texte occupe toute la largeur du fût, immédiatement au-dessous de la corniche saillante. Il mesure 0 m. 14 de largeur. Il est ainsi conçu :

[ל]בריך שמה לעלמא
[ע]בד שמעון בר
[ג]דיא מודא

A celui dont le nom est béni à jamais,
a fait Siméon, fils de
Gadia, rendant grâces.

A la ligne 1, le ל initial a disparu, la pierre étant écornée. — Il reste des traces du ע et du נ aux lignes 2 et 3.

J'ai tout lieu de croire que le monument original se trouve dans la glyptothèque de Ny-Carlsberg, près Copenhague.

XXIII. — L'inscription palmyrénienne qui porte aujourd'hui au Louvre la cote A. O. 5005 est connue depuis longtemps. Après les efforts de Judas et de A. M. Levy, on s'était arrêté à la lecture proposée par M. de Vogüé (*Syrie centrale, Palmyre*, p. 21) : צלם כנרא חבל.

Le nom de כנרא paraît bien étrange. On ne le trouve pas ailleurs, et on n'en voit pas l'étymologie. Le fac-similé de l'inscription donné par Levy (*Z.D.M.G.*, t. XV, p. 613) est très fidèle, sauf pour la première lettre du nom propre. Celle-ci ne présente pas la courbure inférieure qui permettrait de la prendre pour un כ, mais elle est identique au ב de חבל. Il faut donc lire בנרא. Ce nom peut être considéré comme l'abréviation d'une forme plus étendue dans laquelle entrait l'élément נור, par exemple בולנורעתה (*R.É.S.*, 1604).

XXIV. — Le premier monument palmyrénien découvert au cours du XIXe siècle est l'inscription bilingue, latine et palmyrénienne, qui fut trouvée par le capitaine Boissonnet, en 1847, à El-Kantara, en Algérie. Elle fut publiée l'année suivante par le duc de Luynes, dans la *Revue archéologique*[1], avec un fac-similé gravé d'après l'estampage. La pierre ayant depuis lors disparu, ce fac-similé a été reproduit par tous ceux qui ont étudié le texte. On le trouvera en particulier dans le *C.I.L.*, VIII, n° 2515, et dans Lidzbarski, *Handbuch der Nordsem. Epigraphik*, pl. XLI, n° 11.

[1] IVe année, p. 702-705. *Lettre à M. de Saulcy sur une inscription bilingue trouvée en Afrique.*

La lecture à laquelle on est arrivé, après divers tâtonnements, semblait pleinement satisfaisante, sauf sur un point; les mots palmyréniens de la ligne 4, répondant au latin *centuria Maximi*, étaient lus jusqu'ici : קטרי מאכסמוס.

La forme קטרי pour *centuria* me paraissait suspecte, surtout depuis qu'on avait trouvé à Palmyre la leçon קטריונא (représentant le grec κεντυρίων) dans une inscription bilingue, latine et palmyrénienne (Sobernheim, 24). De même, מאכסמוס (avec א), comme équivalent de *Maximus*, semblait si surprenant que Lidzbarski a marqué les deux premières lettres d'un signe de doute dans sa transcription.

Or, je viens de retrouver un estampage de l'inscription, probablement celui qui avait été jadis communiqué au docteur Judas. Ce document ne permet aucune hésitation sur la vraie lecture. La pierre portait :

𐡳𐡨𐡴𐡩𐡠𐡬𐡪𐡯𐡬𐡥𐡯 קטריא מכסמוס

Le signe que le fac-similé du duc de Luynes a transformé en 𐡯 est un grand 𐡠, tout semblable à celui qui termine le mot תדמוריא à la ligne 3; la lettre suivante, prise pour un 𐡠, est au contraire un 𐡯 de petite dimension, pareil à celui qui se trouve dans la seconde partie du même mot.

On a signalé la divergence qui existe entre les deux textes quant au nombre des années. Le latin porte incontestablement : *vixit ann.* XLV; et le palmyrénien, selon la lecture adoptée : [illegible], c'est-à-dire 50. L'estampage laisse quelque doute sur cette lecture; le troisième signe numérique n'est pas clair; il est surchargé, et je ne serais pas surpris qu'il faille y voir une sorte de 𐡽 ayant la valeur de 5; ce qui mettrait d'accord les deux parties de l'inscription.

Enfin l'estampage montre que le nom latin n'est pas

SVRICVS, comme on a lu jusqu'ici, mais SVRECVS, forme qui répond mieux au grec Σόραιχος.

XXV. — Une inscription incomplète, gravée sur un fragment d'autel votif, copiée par H. Waddington, dans le cimetière de Palmyre, a été reproduite par M. de Vogüé (*Syrie centrale, Palmyre*, n° 121) sans interprétation.

La copie, confirmée par un estampage, doit se lire ainsi :

|אור]ליס אוטכא

.....עבר עלתא דה

....*Aure*]*lius Eutyches*
....*a fait cet autel.*

Les lignes sont sûrement incomplètes au début et peut-être à la fin.

Le dédicant pourrait bien être le Julius Aurelius Eutyches, fils de Ḥaggai, qui figure dans une inscription bilingue du mois d'août 237 de notre ère (*R.É.S.*, n° 1783).

XXVI. — Inscription inédite, gravée sur un autel votif, et connue seulement par un estampage ayant appartenu à J. Euting. On ignore où se trouve maintenant la pierre.

בריך ש[מה לע]למא טב[א]

ורחמנא עבד ומודא

מקימו בר זבד[ב]ול ב[ר]

חברי על [חי]והי [וח]יא

[בנ]והי בירח....[שנת]

Benedictum nomen ejus in æternum, boni
et misericordis ! Fecit et gratias agens (obtulit)
Moqîmu, filius Zabdibôl, filii
Ḥabrai : pro salute sua et salute
filiorum suorum; mense. . . . . anni. . . . .

חברי est un nom propre qui ne s'est pas rencontré ailleurs dans les inscriptions palmyréniennes. On ne peut lire חמרי, comme dans les inscriptions citées plus haut; mais, ainsi que cette dernière forme, חברי pourrait être dérivé d'un nom de lieu, car la racine חבר ne paraît guère apte à entrer dans des composés théophores; d'autre part, une origine hébraïque, qui rattacherait ce nom à חָבֵר, semble peu probable.

REMARQUES

SUR LE TARIF DE PALMYRE [1].

Depuis l'époque où M. de Vogüé a publié ici-même [2] le premier essai de déchiffrement du Tarif d'octroi de Palmyre, cette intéressante inscription a été l'objet de travaux assez nombreux, notamment de la part de MM. Ed. Sachau [3], D. H. Müller [4], P. Schröder [5], S. Reckendorf [6] pour le palmyrénien, et Dessau [7] et Dittenberger [8] pour le grec.

(1) Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séances du 16 et du 23 août 1918.

(2) *Journ. asiat.*, 1883, I, p. 231-245; II, p. 149-183; 549.

(3) *Z.D.M.G.*, t. XXXVII, p. 562-571.

(4) *Osterr. Monatschr. fur den Orient*, t. X, p. 124-126; t. XI, p. 43-45.

(5) *Sitzungsberichte d. preuss. Akad.*, 1884, p. 417 et suiv.

(6) *Z.D.M.G.*, t. XLII, p. 370-415.

(7) *Hermes*, t. XIX, p. 486-533.

(8) *Orientis Græci Inscript. selectæ*, n° 629.

Les lectures de Dessau et de Reckendorf ont été adoptées presque sans modification par Lidzbarski[1] et Cooke[2] dans leurs manuels.

Je laisse de côté les travaux qui concernent l'interprétation juridique ou économique de ce tarif[3]. Les observations que j'ai à présenter sur quelques passages ont un caractère purement philologique.

I. — Il est dit, dans le préambule, que le Tarif, après avoir été sanctionné d'accord avec le fermier, serait gravé «avec la loi ancienne» sur la stèle désignée[4].

M. Dessau a émis l'idée que la loi ancienne n'avait pas été gravée, faute de place; mais son opinion n'est pas admise par les orientalistes.

A la ligne 13 de la 2e colonne du second panneau, on lit une phrase mutilée, qui semble pouvoir se restituer ainsi :

[נמוסא די מכס]א די תרמר ועינתא די מיא

Ces mots sont presque identiques à ceux qui se lisent en tête du même panneau, sur une ligne en très gros caractères formant le titre général. On en a conclu qu'avec cette 13e ligne commençait la «loi ancienne». On retrouve, en effet, par la

(1) *Handbuch d. Nordsem. Epigraphik*, p. 469.

(2) *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, n° 147.

(3) Cf. R. Cagnat, *Revue de Philologie*, t. VIII, p. 135-144.

(4) Sur la stèle de pierre placée en face du temple de *Rabasîré* (ἀντικρὺς ἱεροῦ λεγομένου Ῥαβασείρη; palm. רבאסירא). L'étymologie est רב + אסירא, littéralement «chef des enchaînés». On a émis au sujet de ce nom beaucoup de conjectures; une seule paraît satisfaisante : c'est celle de M. Pognon, qui rapproche ingénieusement un passage du livre des Mandéens intitulé *Ginza* (éd. Petermann, dr., p. 377), ainsi conçu : «Lorsque vous sortirez de vos corps pour aller vers la Grande Vie..., que direz-vous au messager qui vous aura délivrés du monde? Que direz-vous aux génies infernaux et à Rab-Essîré qui réside là-bas?...» Rabasîré semble donc être le gardien des enfers. (*Inscript. sémit. de Mésopotamie*, p. 84, n. 2.)

suite, des articles qui ont déjà été taxés dans la partie précédente. Telle fut l'opinion de D. H. Müller, suivi par Reckendorf et Cooke.

Il semble bien que les mots cités constituent réellement le début d'un second document. Mais est-ce bien «la loi ancienne»? Je pense, au contraire, que c'est «la loi nouvelle», et que la loi ancienne doit être représentée par la première partie du tarif. Le préambule nous apprend que la loi ancienne n'était pas assez explicite, que la taxe était prélevée antérieurement «selon la loi et selon la coutume», que cette dernière clause donnait lieu à des contestations, et que, pour y mettre fin, on inscrirait à côté de chaque article le droit établi par la coutume. Il est clair, d'après cela, que la loi nouvelle doit être beaucoup plus développée et comprendre beaucoup plus d'objets que la loi ancienne. Or, c'est le contraire qui aurait lieu si l'on adoptait l'opinion de D. H. Müller; la loi nouvelle ne comprendrait que quelques articles, tandis que la loi ancienne, qui occuperait la plus grande partie du texte (presque les deux tiers), en renfermerait un nombre bien plus considérable. Cette opinion semble donc en contradiction avec le texte du décret.

Je trouve une confirmation de mon sentiment dans la manière dont j'ai pu restituer les lignes 13-15 de cette 2e colonne :

13 נמ[וסא די מכ]סא די תדמר ועינתא די מיא

14 ומל[חא ד]י ב[מ]דיתא ותחומיה היך

15 אל[ן מכס]יא [די] אגר קדם מרינס היגמונא

Ce que je traduis :

Lex vectigalis Palmyræ, et fontium aquarum,
et salis quod est in civitate et finibus ejus, secundum
illa vectigalia quæ locaverunt coram Marino præside.

On a traduit, et on peut traduire, la l. 3 : « *quæ conduxit olim Marinus præses* ». Mais un *præses*, ἡγεμών, pouvait-il devenir un publicain, un τελώνης? Je croirais plutôt que ce Marinus était un légat ou un procurateur de Syrie, devant lequel les magistrats palmyréniens et le fermier ont passé leur contrat (אגר pour אגרי). Et rien ne prouve que ce contrat n'est pas celui-là même auquel il est fait allusion dans le décret du sénat, ce « plus prochain bail », à la suite duquel l'inscription devait être gravée.

Il est question ici de taxes sur des objets, sur les eaux et sur le sel. C'est ce que nous trouvons aussitôt dans le texte : sur les objets, lignes 16-18; sur les eaux, lignes 19-21; sur le sel, lignes 22-25. Quel besoin y avait-il de répéter les termes d'un contrat fait autrefois par Marinus si les taxes établies alors avaient été modifiées dans la loi nouvelle écrite plus haut? On comprend mieux, semble-t-il, que, la loi ancienne ayant été reproduite fidèlement, on ajoute ensuite ce qui peut modifier ou compléter ses dispositions. Ce que nous dirons plus loin de la taxe sur les eaux rendra, croyons-nous, encore plus vraisemblable notre conclusion.

II. — Ligne 38 de la 1re colonne. — M. de Vogüé a lu et restitué :

.....[למעלנ]א ד ב— ולמספק]נא ד ב—[

P. Schröder :

...........יא ד ב— ו.כוא....

Reckendorf, suivi par Lidzbarski et Cooke :

...............יא ד ב— ו.....

C'est Schröder qui approcha le plus de la réalité. La lecture

et la restitution de M. de Vogüé doivent être abandonnées. La photographie donne nettement :

▓▓ א ו ב — ולכור. ▓▓

Je n'y distingue pas le י placé avant le א; le signe que Schröder prend pour un א, à la suite du second ו, est assez confus; il paraît formé d'un ו en contact avec une autre lettre. Dans ces conditions, il semble très vraisemblable de restituer ולכור[נא]. Or, כודנא est le mot araméen qui signifie «mulet»; en syriaque ܟܘܕܢܐ.

La formule «et pour un mulet (*tant de deniers*)» semble indiquer que la première partie de la phrase concernait aussi la taxe d'un animal, et d'un animal de prix, puisque cette taxe s'élève à 10 deniers. On peut conjecturer la restitution א[סוס], ou, s'il y a réellement un י, comme l'a vu Schröder, יא[סוס] «cheval» (les formes סוּסְיָא et סוּסְיָא existent dans divers dialectes araméens, en syriaque ܣܘܣܝܐ); ou encore א[חמר] «âne». Cette dernière conjecture me semble préférable.

III. — L. 7 de la 2e colonne. — Au début, M. de Vogüé avait lu, après une lacune de 6 lettres, נחתיא, mot signifiant «vêtements», et il avait traduit «les marchands d'habits». Avant le נ, Schröder a reconnu, avec raison, un י. Mais, trompé par le mot grec correspondant, ἱματιοπῶλαι, il a rattaché ce י au mot suivant et a lu le tout ימנתיא. Cette leçon a été adoptée de préférence par Reckendorf et Cooke, qui concèdent cependant que נחתיא n'est pas impossible. En réalité נחתיא est confirmé par l'examen de l'estampage et des photographies.

Le succès de la leçon ימנתיא est d'autant plus extraordinaire que la forme en elle-même est absolument inadmissible, pour un double motif D'abord, dans tous les mots de notre inscrip-

tion transcrits du grec, le T grec est rendu par le ט palmyrénien. Ensuite le N qui termine une syllabe fermée s'assimile à la consonne suivante, par exemple סדקיא = *συνδίκοι* (I, l. 11); אדרטיא = *ἀνδρίαντες* (II, C, 11). Ainsi *ἱμάτια* aurait été transcrit ימטיא ou הימטיא, mais n'aurait jamais donné ימנתיא.

Le י appartient au mot qui précédait נחתיא; il est infiniment probable, d'après le grec, ici transcrit et non pas traduit, que ce mot était מזבנא «marchand, vendeur», à l'état construit du pluriel מזבני. Ainsi, מזבני נחתוא est la traduction exacte du grec *ἱματιοπῶλαι* «marchands d'habits».

IV. — L. 24 de la 3ᵉ colonne. — Un nouveau paragraphe commence par le mot עשביא, suivi d'une petite lacune et des lettres תא.

Reckendorf conjecture la restitution עשבַיא [די אָסַוָ]תָא «Kräuter der Aerzte», restitution qui lui semble justifiée par un passage du Talmud où on lit : עשבי סמתרי. On ne voit aucune parité entre les deux locutions. סמתרא signifiant «onguent», on conçoit très bien l'expression «herbe d'onguent»; l'autre est beaucoup moins naturelle. En outre, il n'est guère vraisemblable que les plantes médicinales aient jamais été importées à Palmyre en telle quantité qu'elles aient pu faire l'objet d'un article spécial de l'octroi. Enfin, argument décisif, il n'y a pas la place dans la lacune pour restituer cinq lettres, l'espace en admet bien juste quatre, et comme il faut nécessairement placer די après עשביא, le mot suivant ne pouvait être formé que de quatre lettres. Je propose de restituer [כס]תא. Dans les Targoums כִּסְתָא, en syriaque ܟܣܬܐ, en assyrien *kisatu*, ont le sens de fourrage, *pabulum*. C'est par ce mot que le syriaque traduit le grec *χόρτασμα*.

Il s'agit très vraisemblablement de fourrage «vert»; car les fourrages secs se trouvaient compris dans l'article visant le

blé, la paille «et autres choses analogues»; à raison même de cette comparaison, on pouvait prétendre introduire sans taxe les herbes fraîchement coupées.

V. — L. 29-31 de la 3° colonne. — Une double lacune de quelques lettres, à la ligne 31, a empêché de saisir le sens de la dernière phrase de cet article. J'ai réussi à combler les lacunes. On doit lire :

❧ [על] צלמי נחשא אדרטיא

אתחזי די יתגב[א] חיך [נח]שא יהוא פרע צלם

בפלגות [טעו]ן וצלמין [תר]ן טען ❧

On est d'accord pour la lecture, sauf sur les points suivants : 1° Au début, Schröder restitue מן; par analogie avec d'autres articles, je préfère על. 2° Au lieu de חיך [נח]שא, Reckendorf et après lui Lidzbarski et Cooke ont lu חיך [מן נח]שא; cette lecture est inspirée par le מן placé à tort en tête de la phrase. Comme l'avait très bien vu M. de Vogüé, il n'y a place que pour deux lettres dans la lacune. 3° Comme le א de יתגבא n'est pas très visible, on a voulu lire יתגב[ון], ce qui serait plus conforme à la syntaxe. Cette lecture n'est pas impossible, mais le א est matériellement plus probable.

J'ai réussi à lire sur la photographie l'avant-dernier mot : תרן. Cette lecture donne la clef de toute la phrase et conduit nécessairement à la restitution du mot [טעו]ן, dont la dernière lettre est seule visible. Le sens devient ainsi très clair :

A propos des images de bronze, des statues, il a été décidé qu'elles seraient taxées comme bronze; une statue paiera une demi-charge et deux statues une charge.

La charge semble être, d'après ce passage et plusieurs autres, une unité de poids dont nous ignorons la valeur précise. Il n'est pas certain qu'elle doive se confondre avec l'une des trois sortes de charges mentionnées dans notre tarif : charge d'âne, charge de chameau (= 2 ch. d'âne), charge de charrette (= 4 ch. de chameau).

VI. — La dernière ligne palmyrénienne, écrite sur la moulure inférieure, occupe toute la largeur du panneau ; elle est en partie mutilée et plusieurs mots sont illisibles. Le grec correspondant subsiste avec de moindres lacunes, mais la construction de la phrase présente une certaine obscurité. Voici ce que j'ai pu lire du palmyrénien :

. . . . 𐡬𐡪𐡯𐡠 . . . . 𐡠𐡤𐡩𐡪𐡡𐡮𐡬𐡥𐡯𐡠𐡣𐡮𐡴𐡩𐡢𐡡𐡠 . .

. . . . 𐡬𐡪𐡯𐡠𐡫𐡠𐡩𐡤𐡥𐡠𐡬𐡶𐡮𐡡𐡠

𐡠𐡫𐡠𐡫𐡰𐡭𐡣𐡩𐡩𐡤𐡥𐡠𐡬𐡠𐡰𐡫 . . . . [𐡶𐡣]𐡬𐡴

𐡠𐡭𐡩𐡲𐡡𐡠𐡬𐡪𐡯𐡠𐡩𐡤𐡥𐡠 . . . . 𐡠𐡫𐡤

....מכסא .... א היך בנמוסא דנר יגבא .... מכסא

לא יהוא מתנבא אלא לען די יהוא מאעל ....[תד]מר

אן יצבא מכסא יהוא .... א לה

Les dernières lettres sont écrites au-dessous du premier panneau, et n'ont pas été remarquées jusqu'ici. Les premiers mots jusqu'à דנר appartiennent au paragraphe concernant les boutiques (חנותא), ainsi qu'on le voit par ce qui est conservé du grec (l. 31-32 de la dernière colonne). — Après דנר commençait le texte correspondant au dernier paragraphe grec

qui est ainsi libellé, d'après une copie faite sur l'original par M. Seymour de Ricci :

ЄNNOMIONCYNЄΦωNHΘHMHΔЄINΠPACCЄ▨
TЄΛωNTωNΔЄЄΠINOMHNMЄTAΓOMЄNωN▨
MYPIIIINΘPЄMMATωNOΦЄIΛЄCΘAIXAPAI▨
PICACΘAIΘPЄMMATAЄANΘЄΛHOΔHMO▨
ЄΞЄCTω

Ἐννόμιον συνεφωνήθη μὴ δεῖν πράσσε[ιν ἐκτὸς τῶν]
τελῶν· τῶν δὲ ἐπὶ νομὴν μεταγομένων (εἰς Παλ-)
μυρ(ήνη)ν θρεμμάτων ὀφείλεσθαι χαρα[κ](τη-)
ρίσασθαι τὰ θρέμματα ἐὰν θέλῃ ὁ δημό(σιώνης)
ἐξέστω.

La lecture de *τελῶν* (à la l. 2) est basée sur la copie de M. Seymour de Ricci; l'estampage ne donne que T▨▨N. Pour justifier ce génitif, M. Haussoullier m'a suggéré la restitution *ἐκτὸς τῶν* à la fin de la ligne précédente. De même, à la l. 3, on n'aperçoit sur l'estampage que le M initial et le N final. La copie MYPIIIIN de M. S. de Ricci est à lire MYPHNHN. Ces ligatures sont fréquentes dans notre texte. En outre, la lecture *Παλμυρήνην* se trouve confirmée par la présence du nom תדמר dans la partie sémitique correspondante.

La phrase paraît comprendre trois propositions successives : 1° quant au droit de pacage, on est d'accord qu'il ne doit pas être soumis à la taxe; 2° mais elle est due pour les bestiaux qu'on amène, en vue du pâturage, sur le territoire de Palmyre; 3° les bestiaux peuvent être marqués si le publicain le veut.

Reckendorf, et après lui Lidzbarski et Cooke, avaient lu *χαρίσασθαι*, mot qui ne donne aucun sens plausible dans cette phrase. La leçon *χαρακτηρίσασθαι*, que j'avais tirée de l'estampage, se trouve confirmée par la copie de M. Seymour

de Ricci[1]. Au mot *θρέμματα* correspond, dans le palmyrénien, le mot ען (= hébr. צאן), pris dans le sens collectif, pour « troupeau », particulièrement de moutons et de chèvres. Le fait que les animaux pouvaient être marqués, sans doute en vue de prévenir des fraudes, indique peut-être que, quand les troupeaux venus pour la saison des pâturages quittaient le territoire, ils étaient exempts de la taxe d'exportation, ou qu'on pouvait réclamer le remboursement de la taxe d'importation. Pour combler l'avant-dernière lacune, on peut conjecturer, en s'appuyant sur le grec et sur l'étendue de la lacune, la leçon suivante : מאעל [לרעותא בתחומא די תד]מר.

VII. — Le texte des lignes 19-21 de la seconde colonne porte :

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Cette transcription représente la lecture obtenue à l'aide des photographies médiocres dont j'ai pu disposer[2]. Elle ne diffère pas sensiblement de celle qu'ont adoptée Reckendorf, Lidzbarski et Cooke. Mais je suis arrivé à une interprétation toute différente.

Les derniers mots de la première ligne avaient été lus par M. de Vogüé דיקסטרן = *δικαστήριον*; Schröder a établi la vraie leçon די קסטון, et crut trouver là un nom propre; il traduit « für den Modius von Qasṭûn ». Reckendorf proposa de reconnaître dans קסטון le mot grec *κόστος*, *costus*, nom d'une plante

(1) J'ai reconnu depuis que le mot avait déjà été conjecturé par Dittenberger, bien que cet érudit se soit mépris sur la disposition matérielle du texte.

(2) Les parties effritées pourraient probablement être déchiffrées sur le monument lui-même.

aromatique de l'Inde. Ce sens, approuvé par Nöldeke, fut admis sans conteste, et j'ai moi-même traduit «pro uno modio costi» (*Inscr. gr. ad res Rom.*, III, p. 397).

Un examen minutieux du contexte m'a conduit d'abord à douter de l'exactitude de cette dernière interprétation, et enfin à la rejeter.

La terminaison en ן pouvait se justifier par la forme grecque *κόσῖον* qui existe à côté de *κόσῖος*; mais il paraissait singulier que notre scribe ait écrit קסטון avec un ו, alors qu'il a pour habitude constante d'omettre au moins les voyelles brèves lorsqu'il transcrit un mot grec: il écrit דמס = *δῆμος*, גנס = *γένος*, et même מלטא = *μηλωτή*, פלפטר = *Φιλοπάτωρ*, etc.

La présence du ו ne pouvait s'expliquer que dans une transcription servile du génitif pluriel *κοσῖῶν*, forme qui paraissait ici hors de propos [1].

A cette première difficulté s'en ajoutait une autre de nature toute différente.

Dans un passage relatif au costus, Pline, cité par M. Cagnat, s'exprime ainsi : «Radix Indis in maxumo pretio, gustu fervens, odore eximia, frutice alias inutili; primo statim introitu amnis Indi in Patale insula; duo ejus genera, nigrum, et, quod melius, candicans. Pretium in libras denarii v.» (*Hist. nat.*, XII, 41)[2].

Ainsi, au témoignage de Pline, le costus se vendait à la livre et non au boisseau. Mais admettons qu'il ait pu être taxé à la mesure; un modius romain (8 lit. 752) devait bien peser au minimum quatre livres romaines, ce qui représentait une

[1] On est d'autant moins autorisé à supposer notre auteur capable d'écrire *modius costorum*, que, dans un autre article du Tarif, il se sert pour les pommes de pin du génitif singulier *κώνου*.

[2] Sur l'emploi du mot «costus» chez les auteurs orientaux, voir Imm. Löw, *Aramæische Pflanzennamen*, p. 357 (n° 305); et P. Smith, *Thesaurus Syriacus*, s. v. ܩܘܣܛܘܣ.

valeur de 20 deniers au moins. Or, pour une importation de cette nature, la taxe aurait été seulement d'un as, c'est-à-dire à peine 1/200e de la valeur. Cette donnée est hors de proportion avec les taxes élevées qui frappent les autres marchandises.

En présence de cette nouvelle difficulté, j'ai cherché une autre interprétation du texte, et j'en ai trouvé une à la fois si satisfaisante et si simple qu'on s'étonnera maintenant qu'elle ne soit pas venue de suite à la pensée des interprètes de l'inscription.

Le mot קסטון n'est autre chose que le génitif pluriel *ξεσῖῶν* du mot grec *ξέσῖης*, répondant au latin *sextarius* « setier ». Cette interprétation n'est pas arbitraire; il est hors de doute que le mot קסטא soit la transcription araméenne de *ξέσῖης*; on le trouve dans les Targoums sous les formes קְסָטָא, קוסטא et קִיסְתָּא; et la version syriaque des Évangiles (Marc, VII, 4) rend *ξέσῖης* par ܩܣܛܐ[1]. Quant au génitif pluriel, qui ne s'expliquait pas pour « costus », il est au contraire requis ici, car la phrase, ou du moins la partie de la phrase que nous pouvons lire avec certitude : אסרא חד למדיא די קסטון עשר ו[ש]ת signifie : un as pour un modius de seize setiers, *pro uno modio sextariorum* (*ξεσῖῶν*) *sedecim*[2].

Ainsi au lieu du nom d'une plante rare nous avons tout simplement une explication du mot modius; comme « modius »

[1] Par une curieuse coïncidence, dans le passage des *Géoponiques* où *κόσῖος* est traduit par ܩܣܛܘܢ (forme dont l'identité matérielle absolue avec le mot du Tarif a été signalée par M. Noldeke), on trouve également plusieurs fois le mot *ξέσῖης* traduit ܩܣܛܐ (éd. Lagarde, p. 57, l. 23-24).

[2] On remarquera que le nom de nombre שת doit s'accorder avec un substantif féminin. Dans les Targoums, קסטא est un mot masculin; mais, en syriaque, ܩܣܛܐ est féminin, comme en palmyrénien. L'accord est ici remarquable, parce que généralement les noms masculins ou féminins empruntés au grec conservent leur genre primitif. Toutefois la règle n'est pas absolue; nous avons en palmyrénien le mot אכסדרא, *ἐξέδρα*, employé tantôt comme masculin et tantôt comme féminin.

avait probablement déjà le sens très large de «mesure», on aura cru bon de préciser la valeur de cette mesure.

Mais alors de quoi s'agit-il dans cet article de l'octroi? De la redevance à payer au fermier des impôts pour une concession d'eau. Dans un autre passage il est dit que la concession «annuelle» coûte 800 deniers; somme si énorme qu'on s'est demandé s'il ne fallait pas y voir le montant du fermage à payer à la ville par le publicain [1]. Quel que soit le sens adopté pour ce passage, on conçoit que les négociants ou chameliers transitant par Palmyre n'avaient pas besoin d'une concession annuelle et qu'il devait y avoir un usage établi pour une distribution d'eau occasionnelle ou temporaire. Notre texte fixait cet usage. Le mot תשמישא de la ligne 26 est le même qu'on emploie dans l'autre passage [2] concernant les eaux. Le début du texte signifiait donc : *Droit de*... (ici un mot marquant l'usage de l'eau et commençant par la lettre מ) : *un as pour un modius de 16 setiers.*

La suite : [ו]מא די יתבעא יתן [לה]ן לתשמישא peut se comprendre de plusieurs manières : *et quand il en sera requis, il leur en donnera l'usage;* ou, si on prête à מא un sens différent : *et ce qui est nécessaire, il leur en donnera l'usage;* — ou encore, en admettant que מא signifie «eau» [3] : *et l'eau qui sera demandée* (ou *nécessaire*) *il leur donnera pour l'usage*...

Malheureusement le texte de la ligne suivante est fort maltraité au début; sa lecture pourrait peut-être nous permettre de choisir entre les diverses interprétations que nous venons d'indiquer et de préciser le sens vague des mots די יתבעא «qui demandé? exigible? requis?».

(1) La somme n'a rien d'excessif si on l'entend de la taxe imposée, par exemple, à un chef de caravane, ou au tenancier d'un caravansérail, qui pouvaient avoir à abreuver des centaines de chameaux.

(2) Dans le grec χρήσεως, gén.

(3) Opinion admise par Lidzbarski, *Handbuch*, s. v., et qui n'a rien d'invraisemblable.

La partie bien conservée est ainsi libellée :

....ע לכל מדא מן נמ[ו]סא דנה ססטרטין [תרן]

C'est par conjecture que je lis *deux* sesterces à la fin de la ligne. Reckendorf a lu le chiffre IV. Mais notre Tarif, au lieu de « 4 sesterces », aurait probablement dit « 1 denier ». En outre, les signes, gravés en caractères beaucoup plus petits (parce que le mot ססטרטין débordait déjà hors de la colonne), ne ressemblent point aux unités palmyréniennes. Ce sont bien plutôt des lettres minuscules. Or, le mot formé par ces signes ne peut être lu חד; ce qui aurait permis de prendre ססטרטין pour le singulier σεσ7έρτιον. Il s'agit donc de « plusieurs » sesterces (ססטרטין est d'ailleurs une forme régulière du pluriel de ססטרטא). Le dernier signe ressemblant assez bien à un ן final, la lecture la plus vraisemblable paraît être תרן « deux ». Ce sont les éléments de ce mot que Reckendorf a cru pouvoir lire IIII.

Ces sesterces, quel qu'en soit le nombre, doivent être payés pour chaque « modius », en vertu de la présente loi. Le nom de la mesure est écrit מדא, et non מדיא comme à la ligne précédente. Personne n'a mis en doute qu'il s'agisse ici d'un nom de mesure, et, bien que la forme ne soit appuyée par aucun autre exemple certain(1), on y voit une simple variante orthographique de מדיא, avec raison, je crois.

(1) On a cru trouver aussi le mot מדא, avec le sens de *modius*, dans un autre passage du Tarif (col. 2, l. 46), où on lit :

.... [palmyrénien]

Mais, pour lire ici מדא, il faut négliger la lettre douteuse qui précède le מ, et qui cependant ne peut être rattachée au mot antérieur. Cette lettre paraît être un ע, de sorte qu'il faudrait lire עמרא « laine ». On pourrait aussi lire ח, et alors on obtiendrait חמרא « vin ». Le mot est au singulier, comme on le voit par le verbe [ת]הוא (la 1re lettre est douteuse; avec le nom masc. חמרא, il faudrait [י]הוא); mais, dans le grec, le passage correspondant

Mais si on paie (au minimum) deux sesterces pour un modius, cela revient à dire un denier pour deux modius, soit pour 17 lit. 1/2. Ceci paraît excessif et invraisemblable. Il faut au texte une explication plausible, et je ne pense pas qu'elle réside dans les mots mutilés. Je crois lire au début :

ו..א ית[יר י]פרע

ce qui signifie : «*et* (*celui qui puisera*[1]) *davantage paiera*, pour chaque modius, etc.».

Ainsi l'ensemble du passage se résume dans cette traduction :

19 *Vectigal* (*aquarum*[2]) : *as unus pro modio sextariorum*

20 *sedecim. Et id quod* (vel *aqua quæ*) *requiretur dabit* [*eis*] *in usum*,

21 *et* [(*hauriens?*) *quid amplius so*]*lvet pro unoquoque modio, ex hac lege, sestertios* [*duos*].

Une chose est hors de doute : pour un modius d'eau (8 lit. 750) la taxe était d'un as habituellement; en certain cas, de deux sesterces (au moins). Les mots «en vertu de cette loi» paraissent ne s'appliquer qu'au second cas; le premier existait donc auparavant. Ce second cas ne semble pas être une pénalité (ordinairement un double droit dans notre tarif).

Pour comprendre l'énormité apparente de ces taxes, il faut

mutilé, a conservé le mot [ἰ]ταλικῶν, au pluriel. Il ne s'agit donc vraisemblablement pas ici d'un nom de mesure, qui ne pouvait être au singulier dans un texte et au pluriel dans l'autre, mais d'un nom d'objet qualifié *italicus*, auquel on accorde une exemption de droits à la sortie, autant qu'on en peut juger par la comparaison des deux fragments grec et palmyrénien.

(1) J'ai cru un moment pouvoir déchiffrer ו[דל]א «*et hauriens*»; mais je ne suis pas sûr de cette leçon.

(2) *Aquarum* remplace ici un mot signifiant «abreuvoir» ou quelque chose d'analogue.

se reporter au passage précédent concernant les eaux. Il y a dans le palmyrénien :

לתשמיש עינן תרתן די מי די במדיתא ד̄ 800

et dans le grec :

Χρήσεος πηγῶν β'. ἑκάστου ἔτους ✱ ω'.

C'est là (selon nous) le texte de la loi ancienne. Il accorde moyennant 800 deniers par an «l'usage des deux sources qui sont dans la ville». Cette vague concession, à un taux unique, en des termes si imprécis, devait donner lieu à bien des difficultés. La quantité d'eau qu'on pouvait utiliser moyennant l'abonnement était sans doute fixée par un règlement, ou du moins par l'usage. Notre texte (la loi nouvelle, selon nous) modifie ce système trop vague. Désormais on paiera un abonnement proportionnel à la quantité d'eau utilisée; le taux de cet abonnement sera de un as par modius, jusqu'à une certaine quantité; au delà de cette quantité, le taux sera de deux sesterces par modius.

Au taux fixé par la loi nouvelle, si la redevance eût été exigible à chaque usage, le paiement de 800 deniers n'aurait donné droit qu'à 70 mètres cubes d'eau !

Mais, de même que plus haut le palmyrénien n'a pas dit (ce qui est exprimé dans le grec) que l'abonnement était pour l'usage «annuel», de même ici il faut, croyons-nous, entendre la taxe par modius d'une taxe annuelle, comme dans l'ancien tarif, ou tout au moins mensuelle, comme la plupart des droits de patente établis par cette même loi. De la sorte, loin d'être excessive, la taxe devient raisonnable, et même extrêmement modérée si elle est annuelle, comme il convient pour une matière aussi indispensable et d'un usage aussi général que l'eau. Ici comme plus haut, le grec pouvait préciser; et en

dehors de toute précision écrite, la pratique ne laissait aucune obscurité dans l'esprit des intéressés.

En toute hypothèse et quelle que soit l'interprétation adoptée pour le passage, il semble évident pour nous que cette taxation de l'usage des eaux constitue une modification au principe posé plus haut de l'abonnement global et annuel. On s'expliquerait beaucoup moins facilement que la réglementation précise de notre texte ait été remplacée par une formule très vague, contraire au but qu'on se proposait de faire cesser les chicanes.

Le texte vague appartenait à la loi ancienne; le texte précis fait partie de la loi nouvelle. La loi ancienne a donc été gravée en tête de l'inscription et la loi nouvelle à la suite.

ERRATUM.

Dans le dernier article *Punica* (*J. as.*, mars-avril 1918), p. 264, l. 2, lire : ויפמטת (מ au lieu de ש), — p. 278, l. 7 d'en bas, lire *Nagam*, au lieu de *Ganam*, — p. 289, l. 14, supprimer cet exemple (cf. p. 260); — p. 291, l. 8, lire ט, au lieu de מ; — p. 301, pénult., lire שפמק (ק au lieu de ך).

IMPRIMERIE NATIONALE

MÉLANGES.

UNE TABLETTE KHAROṢṬHĪ-SANSKRITE
DE
LA COLLECTION DE SIR AUREL STEIN
(N. XXIV, viii, 9).

La présente note est sortie d'un travail commun, MM. Boyer, Rapson et Senart étant étroitement associés dans l'étude des tablettes en caractères kharoṣṭhī de la collection de Sir Aurel Stein. Le premier, M. Rapson avait souhaité la publication d'un petit texte qui offre cet intérêt spécial d'être conçu en sanskrit. Les circonstances n'ayant pas permis aux trois collaborateurs de le soumettre de concert à un dernier examen direct, MM. Senart et Boyer, qui avaient entre les mains le document original, se sont chargés de rédiger la présente notice. Ils l'ont soumise à leur collaborateur et ami. Ils ont été heureux d'y incorporer plusieurs observations supplémentaires qu'il leur a communiquées. Mais la troisième stance présente des incertitudes qui, de loin, n'ont pas permis d'aboutir à un accord complet, MM. Boyer et Senart ne croyant pas pouvoir se rallier aux lectures *dattvā* et *ivātiśayasya*. Il a paru que le mieux était de réunir ici tous les éléments d'information, en publiant côte à côte les conjectures divergentes. La transcription et la traduction de la troisième stance telle que la lit et l'entend M. Rapson ont donc été ajoutées dans la forme même sous laquelle il a bien voulu à cet effet les présenter brièvement.

Entre tous les documents en kharoṣṭhī que Sir Aurel Stein a rapportés du Turkestan, il a paru intéressant de publier, à titre de spécimen, celui qui fait l'objet de cette notice. Il occupe dans la série une place à part : il est conçu en sanskrit ou, si l'on préfère, en quasi-sanskrit ; de ce chef il présente

diverses particularités graphiques. Il se recommande donc de toutes façons à la curiosité des philologues.

La tablette en question est du modèle qui va s'étrécissant en pointe vers la gauche. Elle mesure 0 m. 37 de longueur extrême sur 0 m. 06 de hauteur au plus large. Elle est inscrite sur ses deux faces. L'une est remplie par une liste de même genre et de même idiome que tant d'autres dans la série ; nous ne l'examinerons pas en ce moment. L'autre, en quatre lignes disposées dans le sens de la longueur, offre le texte suivant :

(1) yathā manuṣyaḥ pathi vartamānaḥ
kvacit kvacid viśramate śramārta[1]
tathā manuṣyasya dhanani kāle
kāle samāśvāsya punar vrajaṃti

(2) punar[2] naro vardhati hāyati punaḥ
punar naro śāsyati niṃdyate punaḥ
punar naro śocati naṃdati punaḥ
punaṃ dadāti punar eva yacati

(3) dusmanamātsaritayā[3] vidhivāt na bhuktva
bhogā manaṃ paridahaṃty anayena naṭhaḥ
lobhātmano khalagataḥ[4] parihınakāle
sasyasya rāśaya inātiśatasya[5] dagdhaḥ [3]

(4) dhik jivitam adhananaṃ punar api dhik[6] jivitaḥ bahu-
[dhanānaṃ
yeṣaṃ na bhavati budhiḥ bhoktuṃ vā saṃvibhāge va 4

1. Un point est visible au-dessus de *rta*. On peut se demander si ce n'est pas le reste d'un visarga dont l'autre moitié aurait disparu ; il est possible que ce soit simplement une tache. M. Rapson croit pouvoir être affirmatif et lire *rtaḥ*, se référant à d'autres cas où le visarga serait de même exprimé par un point unique (cf. plus bas, p. 321). — 2. Au-dessus de *pu*

apparaissent deux points qui, à la rigueur, s'interpréteraient comme un visarga appartenant au *na* qui suit. Il serait redondant puisque le texte lit *punar;* le groupe *pu* n'est d'ailleurs pas très nettement formé; il accuse une surcharge; c'est probablement cette faute que, comme parfois ailleurs, le double point a pour objet de signaler. M. Rapson croit en effet distinguer qu'il avait d'abord été écrit, par erreur, *phu.* — 3. La forme de l'*u* n'est pas la plus habituelle. Cependant le *su* certain de *sugīta,* N. IV, 133, l. 2, semble mettre la lecture hors de doute. Quant au groupe *sma,* le caractère supérieur affecte bien la forme de l'*s;* c'est cependant *durma* qu'il faut entendre. A vrai dire, comme premier membre d'un groupe *r*+*m,* l'*r* se rapprocherait très sensiblement de l'*s*; et c'est, après tout, peut-être *rm* que le scribe lui-même a entendu écrire. — 4. Au premier aspect on est tenté de lire *khalu°;* une inspection attentive montre que la boucle n'est pas fermée; nous sommes simplement en présence du retour, très fréquent, sur la gauche de la base de la hampe. — 5. Le mot est assez effacé et l'avant-dernier caractère surtout n'apparaît pas avec une netteté parfaite. Il ne semble cependant pas que la lecture *°śatasya* puisse être sérieusement contestée. — 6. *Dhiḳ,* qui avait été oublié, a été rajouté au-dessous de la ligne; l'erreur est signalée par trois points disposés verticalement au-dessus.

La graphie appelle peu d'observations spéciales. L'emploi du sanskrit amène du moins un signe nouveau. Le double point placé en ligne horizontale au-dessus d'une consonne ne peut ici être interprété que comme exposant du visarga : v. 1, *manuṣyaḥ, vartamānaḥ ;* v. 2, *punaḥ ;* v. 3, *naṭhaḥ, khalagataḥ, dagdhaḥ;* v. 4, *budhiḥ* et même *jivitaḥ,* erreur d'un scribe ignorant qui, au neutre correct, a substitué le masculin. Dans une autre tablette (Endere, vi, ii, 1) où on pourrait supposer qu'il note une nuance vocalique particulière, M. Rapson interprète de même le signe ·· comme = visarga; il estime que dans

un cas il y est représenté par un point unique. Il le retrouve sous la forme de double point dans *haṣthunaḥ* du vase de Wardak. On remarquera que, dans *naṭhaḥ*, *khalagataḥ*, *dagdhaḥ*, qui sont autant de pluriels en accord avec *rāśayaḥ*, le trait qui ici exprime la longue a été omis devant le visarga.

La consonne finale, dans *kvacit* (v. 1), *vidhivāt* (v. 3) et *dhik* (v. 4) est écrite au-dessous de la ligne. C'est un artifice, bien connu par ailleurs, pour suppléer à la notation par un signe spécial du virāma. Le *t* et le *k* ne sont d'ailleurs maintenus dans les trois passages qu'en violation du sandhi régulier.

L'ī long, dans le cas unique où il est exprimé, *parihīnakāle* (v. 3), est figuré par l'adjonction au caractère *hi* du signe qui marque la longue dans les syllabes avec *a* inhérent. Cette notation de l'ī long, ainsi que le fait remarquer M. Rapson, se retrouve dans d'autres tablettes, et l'*ū* long est dans plusieurs cas exprimé par la même combinaison.

Le texte comprend, on le voit, quatre strophes qui sont numérotées de 1 à 4, les trois premiers chiffres étant du type brāhmī, le quatrième kharoṣṭhī. Chacune occupe une ligne. La première est « upajāti », composée de trois pādas d'« upendravajra » et d'un pāda d'« indravajra »; la seconde est « vaṃśastha »; la troisième « vasantatilaka » et la dernière « āryā ».

Quant à la langue, c'est un sanskrit que déforment des prākritismes et des incorrections.

A la première catégorie appartiennent *hāyati* = *hīyate*, *punaṃ* = *punaḥ* (cf. pāli *punappunaṃ*), *naṭha* = *naṣṭa*, *manaṃ* = *manaḥ*, *ina* = *ṛṇa* (dans *inātiśatasya*; l'*ṇ* cérébral ne paraît pas avoir d'exposant spécial dans l'alphabet des tablettes). C'est sans doute aussi sous l'influence des idiomes populaires qui, pratiquement, ne distinguent plus entre les désinences du parasmaipada et de l'ātmanepada, que la finale *ti* de l'actif est toujours longue dans *naṃdati* (v. 2) et sans doute aussi dans *dadāti* (ibid.), tandis que, dans les passifs *hāyati* et

śasyati, elle est comptée tour à tour longue et brève. Les finales d'*adhanānaṃ*, *bahudhanānaṃ* sont pareillement d'aspect prākrit.

Des incorrections, plusieurs peuvent être de simples lapsus : *śāsyati* pour *śas°*, *vidhivāt* pour *°vat*[1], *jivitaḥ* pour *°taṃ*, *dusmana°* pour *durmāna°*. Mais le sandhi est assurément très maltraité : *naro śāsyati* (v. 2), *naro śocati* (ibid.), *vidhivāt na* (v. 3), *lobhātmano kha°* (ibid.), *dhik jivitaṃ*, *budhiḥ bhoktuṃ* (v. 4).

Voici la traduction que nous proposons de ces stances :

« (1) De même qu'un homme qui est en chemin, de temps en temps se repose quand il se sent accablé de fatigue, ainsi des biens de l'homme : après lui avoir un moment apporté du réconfort, l'autre moment ils disparaissent. »

« (2) Tantôt l'homme grandit, tantôt il déchoit; tantôt l'homme reçoit la louange 1, tantôt le blâme; tantôt l'homme s'afflige, tantôt il se réjouit; tantôt il donne, tantôt aussi il mendie.

« (3) Si par une avarice ou un orgueil coupable 2 on n'en fait pas usage comme il convient, les jouissances perdues par cette conduite imprudente laissent dans l'âme des regrets brûlants. Le cupide a beau emplir ses greniers; au temps marqué pour sa ruine 3, les tas de grains. . . . 4 deviennent la proie du feu.

« (4) Foin de la vie du pauvre, foin aussi de la vie du riche qui ne sait pas ou jouir ou faire l'aumône 5. »

1. *Śāsyati*, *ā* fautif pour *śasyate*. — 2. Que l'on lise *dus-*

[1] M. R. admet que la longue de *vidhivāt* pour *vidhivat* serait due à une tendance — constatée par lui dans les mss. bouddhiques — à allonger la syllabe accentuée du sanscrit.

mana ou *durmana*, il est clair que c'est *durmāna* qu'il faut entendre. Le mètre s'accorde avec le sens pour attester la négligence du scribe qui s'abstient ici de noter l'*ā* long. En revanche il l'introduit à tort dans *vidhivāt*. Cependant la lecture *durmānamātsaritayā* se prête à une double analyse. On pourrait entendre *durmāna* adjectivement «une avarice sans mesure». Outre que cette qualification serait à la fois faible et peu conforme à la phraséologie usuelle, il convient peut-être de se souvenir d'un vers de Bhartṛhari, III, 31 (éd. von Bohlen). La nourriture reçue en aumône (*bhikṣāhāra*) y est louée comme *durmātsaryamadābhimānamathana*. Chez le Yogin qui n'attend, au jour le jour, sa provende que de la charité publique, il n'y a, en effet, place ni pour l'avarice (*mātsarya*) ni pour l'orgueil (*mada, abhimāna*), toutes passions damnables (*duḥ*). Elles ne guettent pas moins les jouissances en général que les raffinements de la nourriture en particulier. La locution de Bhartṛhari témoigne que c'était un tour courant de rapprocher, sous ce point de vue, l'avarice et l'orgueil dans une réprobation commune. C'est ce qui paraît recommander de préférence l'interprétation proposée. L'*ā* long de *mātsaritā* s'explique soit en prenant le mot comme une formation hybride inspirée de *mātsarya*, soit en le dérivant directement d'un *mātsarin* = *matsarin*, formé sur la base de *mātsara* (cf. *mātsarika*) qui est attesté au moins comme adjectif. Reste, il est vrai, ce qu'a d'inusité l'emploi du dvandva au féminin et au singulier. — 3. Le tour *lobhātmano* — *parihīnakāle* est familier au pāli. Childers (s. v. *kālo*) en a, autour de la locution *tassa bahigatakāle*, groupé plusieurs cas; il serait aisé de multiplier les exemples et les analogies. La comparaison en paraît impliquer que *parihīna* porte sur le génitif en construction, ici «l'homme cupide». En soi, *parihīna* pourrait également viser la destruction du grain (*sasyasya*). Les habitudes de la langue et l'allure de la phrase s'accommodent mieux du premier parti.

Hāyati du vers 2 atteste que *parihā* s'applique bien à un homme. — 4. Il semble impossible d'échapper à la lecture *iṇātiśatasya*; elle ne suggère cependant pas d'interprétation qui paraisse immédiatement évidente. Le mot ne peut être qu'une épithète de *sasyasya*. L'analyse qui se présente à l'esprit, *ina* + *atiśata*, *ṛṇātiśata* ne se prête qu'à une seule explication : « plus de cent dettes », et, en fonction de bahuvrīhi, « qui a, c'est-à-dire qui représente, qui correspond à, plus de cent dettes ». On entendrait donc que ce grain que le feu a détruit aurait dû être consacré à acquitter nombre de dettes, soit, bien entendu, d'obligations, devoirs, aumônes, œuvres religieuses. Le tour reste à tout le moins singulier; on n'a pas osé l'incorporer directement dans la traduction. Le vers du Pañcatantra (II, 148, éd. Bühler-Kielhorn) :

dānaṃ bhogo nāśas tisro gatayo bhavanti vittasya
yo na dadāti na bhuṅkte tasya tṛtīyā gatir bhavati

s'accorde tout à fait avec notre stance pour assigner à la richesse trois destinées, sans plus. Celui qui la possède en jouit ou l'emploie en aumône; sinon elle est perdue. On peut rappeler Hitopadeśa, I, 159 :

yad dadāti yad aśnāti tad eva dhanino dhanaṃ

et 160 :

yad dadāsi viśiṣṭebhyo yaccāśnāsi dine dine
tat te vittam ahaṃ manye.....

Le feu apparaît ailleurs comme le type des agents de destruction qui menacent les biens périssables :

kṛpaṇasya dhanaṃ yāti vahnitaskarapārthivaiḥ

(Hitop., I, 153.)

5. Le tour est ici curieusement analogue à notre idiome

familier : « ceux qui n'ont pas l'esprit de jouir ou de faire l'aumône ».

Voici maintenant comment M. Rapson transcrit et interprète le troisième vers :

> datt[v]ā [1] na mātsaritayā vidhivāt [2] na bhuktvā
> bhogā manaṃ [3] paridahaṃty anayena naṭhaḥ [4]
> lobhātmano khalagataḥ [5] parihīṇakāle
> sasyasya rāśaya i[v]ātiśa[ya]sya [6] dagdhaḥ [7] [3]

1. The final *t* of the first syllable *dat* is written below the line. *Virāma* is thus regularly indicated in this inscription : cf. the final *t* of *vidhivāt* in this line.

The second syllable is indistinct. The first and third elements seem to be *t* and *ā*. The second element is doubtful. The reading [*v*] seems possible from the existing traces.

2. Skt. *vidhivat.*

3. Skt. *manaḥ.*

4. Read *naṭhāḥ* = Skt. *naṣṭāḥ.*

5. Read *gatāḥ.*

6. The readings [*v*] and [*ya*] cannot be regarded as certain, but they appear to be possible from the very faint and indistinct traces which remain of the original writing.

The use of *atiśaya* as an adjective is certainly not common in Sanskrit literature; but it is fully recognised by the Sanskrit Kośas and by the Dictionaries. Böhtlingk and Roth quote one instance : *prajāpater atisṛṣṭir ātmano 'pyatiśayā*, from Śaṅkara's commentary on Bṛh. Ār. Up. I, 4, 6; and Monier Williams (2nd ed.) quotes « Sāṅkhāyana Brāhmaṇa etc. » but without giving exact references.

7. Read *dagdhāḥ*.

«The riches of a man, who neither gives through avarice nor enjoys them rightly, torment his mind when by misfortune they are lost.

«Even as the heaps of superfluous corn stored at a time of scarcity in the granary of a covetous man (torment his mind) when (by misfortune) they are burnt.»

COMPTES RENDUS.

Revue franco-macédonienne. — *Cahiers macédoniens.*

La *Revue franco-macédonienne* était «entièrement rédigée par les officiers, sous-officiers et soldats de l'armée d'Orient»; elle paraissait à Salonique, sous une forme élégante, par les soins d'un officier français. Elle n'avait pas de nom d'éditeur, son tirage et sa vente étaient restreints. Les auteurs signaient d'initiales ou de pseudonymes (les noms apparaissent parfois sur les tirages à part). En dépit des difficultés matérielles (manque de papier, incendie, etc.), la *Revue franco-macédonienne* a atteint son 12e numéro, le dernier, daté novembre-décembre 1917.

A côté de diverses «Impressions d'Orient» et de notices d'intérêt local et passager (Le service d'hygiène à Seddul-Bahr, etc.), de nombreux articles sont intéressants pour les lecteurs du *Journal asiatique.*

La liste qui suit n'est pas complète : A propos de l'arc romain de Salonique. Le mont Athos. La Macédoine agricole. Les Deunmés ou Sabétaïstes. Les sites préhistoriques de la région de Salonique. Usages funéraires chrétiens en Macédoine. Les fiançailles en Macédoine. Soldats romains et consuls français en Macédoine, etc.

La *Revue franco-macédonienne* a vécu. Les *Cahiers macédoniens* naissent. L'éditeur croit avec raison que l'armée d'Orient marquera mieux son intérêt pour les choses de Macédoine en faisant pour elle-même et pour le public des études plus complètes des monuments, des coutumes, des chants populaires, etc. de la Macédoine et des pays voisins.

Le premier Cahier (août 1918) est consacré par le Père J. Lévesque aux coutumes chrétiennes de Macédoine. La longue expérience de l'auteur, son esprit observateur, sa connaissance des langues du pays lui ont permis de recueillir, contrôler et grouper un grand nombre de faits. D'autres Cahiers suivront, qui donneront au lecteur français des renseignements précis sur un pays encore mal connu.

M. Cohen.

Ghaoutsi Bouali et Georges Marçais, *Histoire des Benî Merîn, rois de Fâs, intitulée Rawḍat en-nisrîn*, par Ibn El-Aḥmar, texte arabe, traduction et notes. — Paris, Leroux, 1917; un vol. in-8°. xxiii + 157 pages.

Cette chronique très sommaire, à la louange des Benî Merîn de Fès, forme le tome LV du *Bulletin de correspondance africaine* de la Faculté des Lettres d'Alger. Elle n'était pas inconnue de ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Afrique du Nord, bien que le nom de son auteur ait donné lieu à quelques erreurs. Des fragments en avaient été déjà traduits; la fin de ce livre, qui est une histoire défigurée, aussi sommaire qu'injuste, des Benî Zayân de Tlemcen, avait été donnée par Dozy en 1844 dans le *Journal asiatique*. Mais c'est la première fois que paraît le texte et la traduction de la partie relative à l'histoire des Mérinides.

Malgré la concision de cette chronique, sa publication doit être bien accueillie, surtout si l'on considère le petit nombre de textes contemporains des derniers Mérinides que nous possédons pour nous renseigner sur cette époque de l'histoire du Maġrib. Cette publication sera d'autant plus utile qu'elle est complétée par des notes nombreuses sur l'histoire, ainsi que sur les personnages et les lieux mentionnés dans le texte.

Dans leur introduction, les auteurs ne se sont pas bornés à faire connaître le livre, l'auteur et sa famille (les B. l-Aḥmar, rois de Grenade); ils ont donné des remarques fort intéressantes sur la composition du Maḫzen mérinide et sur le titre d'Amîr el-Mûminîn pris par quelques-uns des sultans de cette dynastie.

Outre les mérites de la *Rawḍat en-nisrîn* indiqués par les auteurs (p. xv), j'y vois encore des indications précieuses sur l'emplacement des tombeaux de plusieurs rois mérinides, indications qui pourront servir à l'archéologue, quand on s'occupera de poursuivre au Maroc la recherche des documents épigraphiques de cette époque. J'ai entrepris ce travail pendant mon séjour à Fès et en ai publié les premiers résultats dans ce périodique[1]. C'est même grâce à une indication précise de la *Rawḍat-en-nisrîn* (manuscrit de Tlemcen) que j'ai pu identifier le tombeau du sultan Abû 'Inân Fâris, le premier des rois mérinides qui ait été enterré dans le Jama'lgnâyz de la Grande Mosquée à Fès-ejjdîd[2].

[1] *Inscriptions arabes de Fès*, dans le *Journal asiatique*, à partir du numéro de mars-avril 1917 (en cours de publication).

[2] Les derniers Mérinides paraissent presque tous avoir été enterrés sur la colline d'*El-Qulla* (emplacement voisin de l'actuel fort Chardonnet) du cime-

Parmi les maîtres de l'auteur de cette chronique, plusieurs ont des noms célèbres et quelques-uns ont leur tombeau à Fès. Par exemple, le fameux El-Mâkûdî, dont un commentaire sur l'*Alfiya* d'Ibn Mâlek est encore classique aujourd'hui dans les médersas algériennes et à l'Université de Fès, est enterré dans le quartier du *Fandaq El-Ihûdî*, dans la rue de Sîdi-l-Mâkûdî, et son tombeau se trouve à l'entrée de la maison privée dans laquelle est installée justement l'une des écoles franco-musulmanes ouvertes par le Protectorat.

Au nombre des manuscrits arabes que j'ai acquis personnellement pendant mon séjour à Fès et parmi ceux beaucoup plus nombreux que j'ai pu examiner dans cette ville, je n'ai trouvé aucun des livres écrits par Ibn El-Aḥmar, dont plusieurs cependant semblent, d'après leurs titres, être d'un certain prix pour la connaissance de l'histoire de Fès au grand siècle mérinide. Aucun exemplaire de la *Rawḍa* ne figure non plus parmi les 1,542 manuscrits arabes de la bibliothèque d'El-Qarwiyîn[1]. Et pourtant on doit penser qu'un exemplaire de ce livre y a été déposé au temps des Mérinides, comme les auteurs d'alors semblent l'avoir fait assez couramment à cette époque[2]. Il aura sans doute disparu comme bien d'autres; et le misérable résidu de 1,542 manuscrits de cette bibliothèque, qui en a compté des milliers, est assez éloquent pour démontrer le pillage dont ces livres ont été l'objet[3].

A propos de la composition du Maḫzen mérinide, les auteurs de cette

tière de Bâb Gîsa, à l'endroit encore connu sous le nom de *Qobeb Benî-Merîn*. Il y a encore là des vestiges de murs marquant l'emplacement de tombes royales, non loin et à l'ouest desquels se remarquent les ruines du château de plaisance des rois de cette dynastie (encore connues sous le nom de Qṣar Benî Merîn). Quant aux premiers rois mérinides, ils furent enterrés à Chella près de Rabat.

(1) L'impression du répertoire de ces manuscrits, entreprise par les soins des services municipaux de Fès et qui avait été longtemps suspendue faute de typographes français pour imprimer les quelques pages d'introduction en français, vient de paraître. Cet inventaire a pour titre : برنامج يشتمل على بيان الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين (un volume in-4° de 160 pages de texte arabe et 16 pages d'introduction en français).

(2) Voir, par exemple, Ibn Ḫaldûn dans ses *Prolégomènes*, édition du Qaire, t. I, p. 7. Ce passage d'Ibn Ḫaldûn n'a pas été publié par Quatremère, ni traduit par de Slane, qui y fait cependant allusion dans son Introduction (t. I, Paris, 1863, p. CVIII).

(3) J'ai fait des remarques analogues au sujet du pillage d'une grande quantité de biens immeubles constitués en habous à Fès, à l'occasion de la publication des inscriptions de habous du XIVe siècle de J.-C.

édition de la *Rawḍa* ont mis en relief la façon dont les Mérinides choisissaient les hauts fonctionnaires de leur gouvernement : tandis que les grandes familles — surtout du clan mérinide, mais non de la branche régnante — fournissaient les vizirs, les chambellans au contraire étaient gens de médiocre condition. Parmi ces chambellans, il y eut cependant des hommes remarquables, comme ce fameux 'Abdallâh Eṭ-Ṭrîfî dont j'ai retrouvé le nom et les titres dans l'inscription des ḥabous de la mosquée de Lalla Ġrîba, fondée par lui à Fès-ejjdîd [1]. J'ai même souligné en publiant cette inscription l'importance que prenaient déjà à cette époque (810 de l'hégire) les hauts fonctionnaires du Maḫzen mérinide, et la façon dont ils cherchaient, aux dépens du roi, à gagner la popularité. Cette tendance s'accentue par la suite avec les vizirs des Benî Waṭṭâs [2], jusqu'au jour où ceux-ci se sentiront assez forts pour remplacer les Benî Merîn sur le trône de Fès.

MM. Bouali et Marçais ont apporté un soin scrupuleux à l'édition de ce texte arabe. Je me bornerai ici à signaler qu'à l'*Erratum* donné à la page 156, il convient d'ajouter les quelques corrections que voici : le mètre des deux vers donnés à la page 4 en haut est le *wâfir* au lieu du *mutaqârib* indiqué (ligne 1); à la page 13 (ligne 4), lire عرب au lieu de عربا; à la page 15 (ligne 7), on lira المنظر au lieu de المنظر.

Les notes du texte arabe indiquent les variantes importantes des manuscrits, les citations qoraniques ou autres, les rapprochements à faire de l'orthographe de certains noms propres avec celle que donnent d'autres auteurs, notamment Ibn Ḫaldûn. Les indications sur les noms de lieux mentionnés dans le texte ont aussi leur importance; elles sont données dans les notes accompagnant la traduction.

Au début de mon séjour à Fès, j'ai fourni la matière de quelques-unes de ces indications à M. Marçais, qui, d'ailleurs, le mentionne scrupuleusement. Il est évident que j'aurais pu lui donner, sur les divers noms de lieux ou de personnages cités, des détails beaucoup plus complets à la fin de mes trente mois de séjour à Fès, si j'avais pu avoir alors communication du manuscrit de la traduction de la *Rawḍa*.

Par exemple, entre autres renseignements, j'en ai notamment fourni à M. Marçais, peu de temps après mon arrivée à Fès, sur la qaṣba de Fès el-qadîm; il les a introduits dans la note 1 de la page 64; ces

[1] Cf. *Inscriptions arabes de Fès*, *Journal asiatique* de juillet-août 1917, p. 117 à 126.

[2] Je l'ai indiqué à propos de l'inscription dédicatoire de la fontaine de Sîdî Frej (de 840/1436) dans le *Journal asiatique* de juillet-août 1917, p. 136.

renseignements mériteraient plus de précision. La qaṣba des *Cherârda* ou qaṣba du *ḫmis*, dont il est parlé dans cette note, fut construite au XVIIe siècle par le sultan alaûite M. Rašîd. Il ne saurait donc en être question sous le règne du Mérinide Ya'qûb ben 'Abd El-Ḥaqq. C'est au contraire de la qaṣba almohade, bâtie par le sultan Moḥammed En-Nâṣir, qu'il est question dans la *Rawḍa*. Et cette fondation est bien indiquée par Abû-l-Ḥasan 'Ali El-Jeznâi dans son *Kitâb Zahrati'l Âs fi binai madînati Fâs* (f° 14 r° de mon manuscrit) dans les termes suivants : «Il (En-Nâṣir) fit bâtir la qaṣba qui est encore sur la rivière. . : or cette qaṣba n'a pas sa pareille, à cause de la rivière qui la partage en deux.» Cette qaṣba almohade a disparu aujourd'hui, mais des recherches minutieuses pourraient sans doute permettre d'en retrouver l'emplacement, assez difficile à déterminer par les textes qui sont particulièrement imprécis sur ce point. J'avais primitivement pensé que la qaṣba en question pouvait s'élever dans la partie de la ville haute occupée aujourd'hui par la qaṣba des Filâla, ou encore par la mosquée, les jardins et les vieux murs de Bû Jlûd (voisinage de la Résidence actuelle et du collège musulman de Fès). Mais la configuration du terrain oblige à écarter de ces hypothèses la qaṣba des Filâla où la rivière ne pouvait passer. J'inclinerais volontiers à mettre la qaṣba almohade sur cet emplacement de Bû Jlûd, traversé par un bras de la rivière et dans une position dominant la ville et commandant aussi le plateau voisin (sur lequel devait s'élever moins de deux siècles plus tard la Ville Blanche ou Fès-ejjdîd). Cependant la suite du texte du *K. Zahrati'l-Âs* — dont je prépare en ce moment une édition — nous indique que la qaṣba en question avait cinq portes, dont deux au moins devaient se trouver sur la rive droite de l'Oued Fès (bras principal servant d'égout collecteur et appelé pour cette raison Bû Ḫrâreb) : Bâb Zîtûn ben 'Aṭîya et Bâb Ftûḥ; cette dernière existant encore au sud de la ville, alors que le plateau de Bû Jlûd est au nord-ouest et de l'autre côté du ravin profond dans lequel est bâtie Fès, rend difficile l'hypothèse que la qaṣba almohade fût construite dans cette partie nord-ouest.

Telles sont les indications que j'aurais pu donner à M. Marçais, à la fin de mon séjour à Fès, pour compléter la note qu'il a consacrée à cette qaṣba, dans la *Rawḍa*, au lieu de celles, vraiment trop sommaires, que je lui ai adressées au moment où il m'a questionné sur ce point.

L'excellente traduction de la *Rawḍat en-nisrîn* est complétée par trois appendices. Le premier est la reproduction de la traduction Dozy (parue dans le *Journal asiatique* de 1844). C'est la partie de l'ouvrage d'Ibn El-Aḥmar consacrée aux Benî Zayân de Tlemcen et qui fait suite, comme

je l'ai dit ci-devant, à la chronique des Benî Merîn. Aux notes de traduction données par Dozy, MM. Bouali et Marçais ont ajouté un certain nombre d'observations nouvelles et de comparaisons avec les autres textes de l'histoire de Tlemcen, ce qui donne à leur travail sur ce point une valeur documentaire incontestable.

L'appendice II (p. 135) est un tableau généalogique des familles mérinides au début du xve siècle; il est suivi (p. 136) du tableau généalogique des princes mérinides.

L'appendice III est un tableau fort utile pour faciliter les recherches sur les personnages de la cour mérinide. Il renferme la liste, pour chaque souverain, des vizirs, chambellans et secrétaires (p. 137 à 140), que donne d'une façon si complète l'auteur de la *Rawdat en-nisrin*.

Enfin un *Index* des noms propres et une liste des ouvrages cités complètent cette édition si consciencieusement préparée.

Alfred Bel.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

The Asiatic Review, July 1918.

Lady K. STUART. The Vanguard of Civilization. — O. NOVIKOFF. Birkbeck on the Russian Church. — D. A. WILSON. Moulmein in sunshine in the middle of the monsoon. — E. H. PARKER. «Prussian» Kultur 2,500 years ago. — K. M. PANIKKAR The Problem of National Education. — V. BRANFORD. An Interpretation of Westminster for Indian Students. — W. COLDSTREAM. The Man-power problem : Recruiting in the Punjab. — IKBAL ALI SHAH. Indian Frontier and the War. — «SHOSANKEN.» Japan and Siberia. — J. D. ANDERSON. Indian Languages and English. — A. F. STEUART. The Baltic Germans. — F. R. SCATCHERD. Greece and the International.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XVII, n° 6 :

Bibliographie. — Chronique. — Documents administratifs.

T. XVIII, n° 1 :

H. PARMENTIER. Anciens tambours de bronze.

Epigraphia indica, t. XIV, fasc. 1 :

R. SEWELL. The True Longitude of the Sun in Hindu Astronomy.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1918, n°s 1-2 :

The Malda Diary and Consultations (1680-1682), edited by W. K. FIRMINGER.

Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, t. XXI, fasc. 2 :

V. Magnien. Le syracusain littéraire et l'idylle XV de Théocrite. — A. Meillet. Sur une exception au traitement labial des labio-vélaires en grec; – Grec κτίζω. — A.-C. Juret. Latin *cognitus*, non *cōgnitus*.

The Moslem World, July 1918 :

R. Williams. The Mosque of Ibn Tulun. — H. A. Walter. Lahore as a Moslem Center. — G. E. White. Some non-conforming Turks. — J. Tackle. The Approach to Moslem Mysticism. — Cairo Study Center. — The Mohammedan Conception of Saint-ship. — E. F Frease. The North African Mission in War time. — L. S. R. Islam in French Indo-China. — H. E. Hayes. Serpent Worship and Islam in Egypt. — G. E. King. The Borden Memorial Hospital in China. — A. T. Upson. What Style of Language for our Literature. — K. W. Kumm. The Sudan United Mission and Islam.

Le gérant :
L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1918.

INSCRIPTIONS ARABES DE FÈS

(SUITE)[1],

PAR

M. ALFRED BEL.

X

LA MÉDERSA BU'ANANIYA. DESCRIPTION SOMMAIRE; INSCRIPTION DE FONDATION; ÉTUDE ÉPIGRAPHIQUE.

La Médersa *Bû'anâniya*[2], œuvre d'un seul jet comme celles que nous venons d'étudier, comme elles aussi, exactement

[1] Voir *Journal asiatique* de mars-avril, juillet-août, septembre-octobre 1917 et de septembre-octobre 1918.

[2] Ce relatif est formé du nominatif Abû'Inân, considéré comme invariable, ainsi que l'admettent les grammairiens arabes pour les composés de ce type. Cette forme, adoptée par tous les dialectes arabes de la Berbérie, a perdu son *élif* initial, selon l'usage constant dans la morphologie arabe de ce pays; puis *Bû'inân* est à son tour devenu *Bû'anân*, d'où le relatif *Bû'anânî*, au féminin *Bû'anâniya*, et avec l'article *el-bû'anâniya*. C'est donc *El-Madrat-el-bû'anâniya* que l'on écrit couramment aujourd'hui pour désigner ce bâtiment. J'ai noté cette forme dans une lettre officielle du vizir actuel de la Justice et de l'Instruction, Si Bû Sa'îb Eddukkâli, au président du Conseil des Uléma de Fès, Si Ahmed ben El-Hayyât.

datée, est la dernière fondée par les Sultans mérinides à Fès; elle est la seule qui ait pris le nom de son fondateur Abû 'Inân Fâres. On la nomme aussi quelquefois *El-Mutawakkiliya*, parce que ce souverain avait pris pour surnom *El-Mutawakkil 'alâ llâh.*

J'ai eu précédemment (chap. I et III) l'occasion de parler d'Abû 'Inân, dont j'ai retrouvé le tombeau à la Grande Mosquée de Fès-ejjdîd. Il est vraisemblablement le seul de la dynastie mérinide qui prit dès le début de son règne, garda jusqu'à sa mort et porta, sur tous les documents que l'on connaît de lui, le titre éminent d'*Amîr El-Mûminîn*, réservé au Kalife dans l'Islâm sunnite, ce titre qui avait disparu de l'Orient à la chute des Abbassides (XIIe siècle de J.-C.) et que plus tard ont usurpé les Ottomans, ce titre que s'étaient arrogé nombre de souverains occidentaux et notamment les Almohades, prédécesseurs des Mérinides du Maroc, mais qu'avaient repris — non sans hésitation — leurs derniers représentants politiques, les Ḥafṣides de Tunis[1].

On pouvait attendre d'un roi, aussi plein d'ambition et d'orgueil que le fut Abû 'Inân, qu'il fit élever des monuments dignes de lui et de son Kalifat. Et cette médersa, sa principale fondation, qui fut en même temps une mosquée, devait sans doute, dans sa pensée, se dresser dans la haute ville en concurrente de la vieille et fameuse Jâma' El-Qarwiyîn. J'aurai plus loin l'occasion de le montrer.

Mais il se garda bien pourtant de négliger la Mosquée d'El-Qarwiyîn, qui jouissait déjà à cette époque et depuis longtemps

[1] M. Van Berchem a montré dans son article sur les *Titres califiens d'Occident*, avec une argumentation claire et serrée et en s'appuyant sur les meilleurs documents, comment les Ḥafṣides étaient arrivés à porter ce titre et comment les Mérinides, et notamment Abû-l-Hasan, père d'Abû 'Inân, avaient cherché à le leur enlever; il a également expliqué pour quelles raisons Abû 'Inân s'était arrogé le droit de le porter en prenant la succession de son père (cf. *Journal asiatique*, mars-avril 1907, p. 293 et suiv., et surtout p. 313).

d'un très grand respect de la part des Musulmans du pays; il eut l'habileté d'y faire faire quelques travaux et embellissements, notamment dans la bibliothèque des manuscrits[1].

La Bûʿanâniya est la seule médersa mérinide qui, dès sa fondation, ait eu le privilège, en effet, d'avoir une chaire (*minbar*) pour le sermon du vendredi, et par là d'avoir été une véritable mosquée-cathédrale. Elle est également pourvue d'un imposant minaret, et comporte enfin d'importantes dépendances (*maqṣûra*, chambre des morts, latrines extérieures, bâtiment des horloges, etc.) que l'on ne trouve dans aucune autre médersa de Fès. Elle avait même une école qoranique, à l'angle sud-ouest du bâtiment principal, avec ouverture sur la face sud; et cette école a conservé encore aujourd'hui son usage primitif.

On peut donc dire avec raison que cet édifice n'est autre chose qu'une mosquée renfermant une médersa, avec deux salles de cours et des chambres d'étudiants.

[1] Voici l'inscription qui s'y trouve :

أمر بعمل هذه الخزانة السعيدة مولانا أمير المومنين المتوكل على رب العالمين
الله بارس أيد الله أمره واعزّ نصره بتاريخ سهر شوال سنة خمسين وسبعمائة رزقنا الله
خيرها

«La confection de cette Bibliothèque heureuse a été ordonnée par notre maître, l'*Emir el-Mûmının*, *El-Mutawakkil ʿalà rabb-il'âlamîn*, le Serviteur d'Allâh, Fâres — qu'Allâh soutienne son autorité et fortifie son succès! à la date, du mois, de šawâl, l'an 750. Qu'Allâh nous gratifie des bienfaits de cette année-là!»

Et cette date de 750 (*šawâl*), figurant sur cette inscription, vient ajouter son témoignage à l'épitaphe de 750 (*rajab*) figurant à Chella sur le tombeau de la mère d'Abû 'Inân (cf. Van Berchem, *Journal asiatique*, 1907 (mars-avril), p. 254 et les références données dans la note 2), pour nous montrer qu'alors ce roi mérinide portait bien déjà, avant la mort de son père, le titre kalifien d'*Amîr El-Mûmınîn*, ce qui confirme pleinement l'hypothèse de M. Van Berchem (dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1907, p. 313).

Ce double caractère de mosquée et de médersa dans le même bâtiment est le trait qui caractérise surtout cet édifice et le distingue profondément de tous ceux de ce genre.

On a en effet pris l'habitude de considérer la médersa comme une annexe extérieure, peu éloignée en général, d'une mosquée importante, bien que la salle principale de la médersa puisse servir de salle de prière aussi bien que de salle de cours; cette fois, les deux édifices, mosquée-cathédrale et médersa, n'en font qu'un seul.

Ceci est dû en partie à ce fait que, lorsque Abû 'Inân voulut, comme les grands rois mérinides qui l'avaient précédé, construire lui aussi une médersa dans sa capitale, il se trouva que des établissements de ce genre étaient déjà annexés aux principales mosquées d'alors. Il lui fallait donc chercher un autre emplacement. L'endroit qu'il choisit était très éloigné des trois mosquées principales de Fès, El-Andalus, El-Qarwiyîn, Fès-ejjdîd; il se trouvait à peu près également distant de ces deux dernières. Il y avait bien dans le voisinage immédiat de l'emplacement qu'il choisit, une petite mosquée fondée par son père Abû-l-Ḥasan, et qui porte aujourd'hui encore le nom de ce dernier[1]; mais cet élégant petit oratoire n'était pas une mosquée-cathédrale, la mosquée principale de l'un des trois grands quartiers de Fès; il semblait trop modeste à cet usurpateur du trône paternel — à cet Amîr El-Mûminîn qui cherchait à dépasser en gloire tous les autres souverains mérinides et les rois de son temps — pour y annexer une médersa

[1] Au sud-est et à une centaine de mètres de la Bû'anâniya, dans la rue dite Zoqaq el-ḥajer. M. Dieulefils, dans son *Album de Fès et de Meknès* (n° 60), a donné une bonne photographie de la porte principale de cette mosquée, sur le Zoqaq el-ḥajer. (Je donne ici le nom de Zoqaq el-ḥajer à cette rue qui ne porte en fait ce nom qu'un peu plus bas, à partir de Swîqet Ben Ṣâfî, et qui à la hauteur de la Bû'anâniya se nomme Et-Ṭâl'a; mais c'est pour la distinguer de l'autre rue, longeant le côté nord de la médersa et appelée Eṭ-Ṭâl'a el-Kbîra.)

aussi vaste et aussi somptueuse que celle qu'il se proposait de créer.

Et pour bien marquer son intention de faire là une mosquée autant qu'une médersa, il fit insérer dans l'inscription de fondation gravée sur le marbre, et dont on lira plus loin le texte, que cette maison était destinée non seulement à l'enseignement, mais encore «à l'accomplissement de l'obligation religieuse du vendredi», c'est-à-dire à la prière du *ḍuhur* accompagnée de la *ḫoṭba*. C'était donc bien une mosquée-cathédrale qu'il créait. Le choix de l'emplacement, d'ailleurs, ne fut peut-être pas autant laissé au hasard que veulent bien nous le faire croire les légendes. Il est remarquable que du haut du minaret de la Bûʿanâniya — qui se trouve au milieu même des agglomérations constituant la ville de Fès — on aperçoive tous les quartiers de cette ville considérable, aussi bien dans les parties basses de la *Médina* que du côté du plateau sur lequel est construite Fès-ejjdîd.

Or jadis, au dire des auteurs arabes, comme du reste aujourd'hui encore, le signal des heures des prières était donné, à l'aide d'un drapeau ou d'un fanal, par le muezzin du haut du minaret d'El-Qarwiyîn, et successivement les muezzins des divers quartiers, qui attendaient le signal, hissaient, chacun sur son minaret, le drapeau ou le fanal (la nuit). Le signal de la Mosquée d'El-Qarwiyîn était aperçu en même temps par tous les muezzins de la Vieille-Ville, de Fès el-Bâli; mais ceux de Fès-ejjdîd, construite sur le plateau à l'ouest, par les premiers Mérinides, ne pouvaient l'apercevoir. C'était un inconvénient grave puisque cela pouvait, pour Fès-ejjdîd, retarder le moment d'élection de la prière canonique. Cet inconvénient disparaissait si le signal de la prière partait du minaret de la Bûʿanâniya que l'on apercevait de partout. Cette considération m'amène à penser que le sultan Abû ʿInân voulut substituer sa mosquée-médersa à la Qarwiyîn pour le signal des heures de prière, et

la construction d'une remarquable horloge annexée à cet édifice ne peut que confirmer cette hypothèse [1].

On conçoit dès lors l'importance de la Médersa Bû'anâniya. Elle est marquée par la surface considérable que recouvrent les bâtisses, par la majesté de leurs proportions et par l'abondance de la décoration. Cependant, si l'architecture de ce monument est encore des plus heureuses, la décoration dans ses détails est déjà moins pure que celle des monuments précédents; on sent ici le début de la décadence de l'art mérinide.

La fondation d'un monument de cette importance ne fut pas sans impressionner les Musulmans de la capitale du Maroc, et plusieurs légendes courent encore aujourd'hui au sujet de cette médersa. Ce n'est point le lieu de les rapporter ici. L'une d'elles mérite pourtant d'être rappelée; elle explique d'une façon pittoresque la raison qui détermina ce roi à construire un semblable édifice en ce lieu : Abû 'Inân, ayant beaucoup péché dans sa conduite à l'égard de son père [2], avait beaucoup

[1] Je ne saurais dire si jamais le signal de la prière partit de la Médersa Bû'anâniya, ni pendant combien d'années il en fut ainsi. Actuellement c'est du minaret de la Mosquée d'El-Qarwiyîn que le signal est donné et le muezzin de la Bû'anâniya se borne à le recevoir et à le transmettre aux mosquées de Fès-ejjdîd.

[2] On sait que Abû 'Inân se fit proclamer sultan à Tlemcen au début de 748 de l'Hégire, lorsqu'il apprit la défaite de son père devant Qairouan. Ce fils rebelle à l'autorité paternelle fournit des troupes mérinides au sultan 'abdelwâdite Abû Sa'îd 'Otmân pour faire attaquer et battre son père Abû-l-Hasan, venant d'Alger, dans la plaine de la Mitidja. Le malheureux roi s'enfuit alors dans le Sud, accompagné du seigneur d'Agersif, Wânzemar, et se dirigea vers sa province de Sijilmâsa; il dut encore évacuer cette ville à l'approche d'Abû 'Inân, marchant en personne contre lui. Abû-l-Hasan essaie de chercher un refuge à Marrâkech, mais son fils Abû 'Inân l'y poursuit et l'en chasse; une bataille a lieu entre les troupes du père et du fils en 751 (mai 1350) sur les bords de l'Umm er-Rebî' et Abû-l-Hasan se retire dans les montagnes des Hintata où il reçoit un ambassadeur d'Abû 'Inân lui demandant de lui pardonner. Abû-l-Ḥasan y consent et délègue, par un acte écrit, le pouvoir royal

à se faire pardonner. Il réunit les savants de l'époque et leur demanda comment il pourrait parvenir à laver ses fautes et à mériter d'Allâh son pardon. Ils lui conseillèrent de choisir, pour y construire une maison consacrée à la prière et à la science religieuse, un emplacement situé dans la haute ville et qui servait alors de dépôt d'ordures. Il en fut ainsi fait et la conscience d'Abû ʿInân fut purifiée comme l'avait été, par la fondation de cet établissement, l'endroit choisi [1].

On raconte encore couramment à Fès la prétendue réponse d'Abû ʿInân à son intendant qui lui présentait après l'achèvement de la médersa le registre des dépenses de construction :

لا بأس بالغالي إذا قيل حسن ۞ ليس لما قرت به العين ثمن

Léon l'Africain, qui rapporte ce propos, le traduit avec assez d'exactitude :

Ce qui est beau n'est cher, tant grande en soyt la somme,
Ny trop se peut payer chose qui plaist à l'homme [2].

à ce redoutable fils; il mourut peu de jours après cette abdication, le 23 rabîʿ II, 752 (13 juin 1351). Cf. *Histoire des Berbères*, tr., t. III, p. 286 à 292.

On remarquera que ce sultan, comme ses prédécesseurs et ses successeurs, est plus souvent désigné dans les inscriptions et autres documents par la *kunya* au lieu de l'être par le *ism*. Cet usage est constant pour nombre de grands personnages, et notamment pour les souverains mérinides et leurs cousins les ʿabdelwâdites de Tlemcen. On en trouve l'explication dans ce fait que les Musulmans considèrent l'appellation par la kunya comme un signe de respect et aussi de bon augure, ainsi que le dit Si Mohammed el-Bašîr dans son كتاب مجموع الافادة في علم الشهادة (éd. de Tunis de 1413, p. 158), en ces termes :

وقد يقصد بها (بالكنية) التعظيم.... وقد يقصد بها التفاول

[1] M. Jouffray (*alias* Si Jaʿfar) a rapporté une de ces légendes de la Bûʿanâniya dans l'*Écho du Maroc* du 5 janvier 1916, n° 691. On l'entend conter à Fès avec de nombreuses variantes.

[2] Édition Schefer, t. II, p. 75. Et Léon ajoute : «Mais il y eut un trésorier appelé Hibnulagi, lequel en avait tenu conte, et trouva qu'on avait dépendu quatre cens octante mille ducats.»

Et la légende ajoute que le souverain déchira le registre des comptes, sans même le regarder, et en jeta les débris dans la rivière qui traverse la cour de cette médersa.

On remarquera que l'auteur du *Erraûḍu-l-hatûn fî aḫbâri Miknâsatizzîtûn* (1), qui cite aussi le vers ci-dessus et l'anecdote du roi et de son intendant, l'attribue non à Abû ʿInân, mais à son père Abû-l-Ḥasan à propos de la construction de la médersa des *ʿodûl* à Meknès.

Les Musulmans, de Fès ou d'ailleurs ne sont pas les seuls qui se soient laissé séduire par cette légendaire Buʿanâniya; les Européens eux-mêmes, qui ont parlé des curiosités de la capitale marocaine, ont rarement omis de consacrer des louanges, parfois peut-être excessives, à ce palais de science et de prière. Il est vrai que les exagérations de ceux-ci ou leurs petites erreurs sont excusables, puisque aucun de ceux de nos compatriotes qui en ont parlé avant 1914 n'y avait pénétré.

Dans sa remarquable relation de voyage, Léon l'Africain, si précieux pour l'étude de Fès à notre époque, nous donne d'abondantes indications sur cette médersa. Et ceux qui sont venus après lui ne se sont pas privés de piller soigneusement la description qu'il en fait. J'aurai d'ailleurs à revenir sur les détails qu'il a donnés.

En 1895, le *Journal asiatique* (IXe série, t. V, p. 174 et suiv.), sous le titre : *Une inscription arabe du XIVe siècle provenant de Fez (Maroc)*, a publié une longue note du consul E. Hélouis, sur la Médersa Bûʿanâniya et sur son fondateur Abû ʿInân, à l'occasion d'une inscription sur «carreaux émaillés à reflets

(1) Par Ibn ʿAli ben Gâzi-l-Miknâsi, p. 14 de l'édition lithog. de Fès, 1326. La traduction abrégée de ce petit livre a été faite par O. Houdas sous le titre *Monographie de Méquinez* (dans le *Journal asiatique*, 8e série, t. V) et le vers en question y est traduit à la page 141, avec plus de précision que n'en donne la traduction de Léon.

métalliques avec caractères noirs sur fond blanc», qui avait été arrachée aux revêtements intérieurs de ce monument.

On dira plus loin à quelle partie de la décoration appartenait cette inscription et ce que l'on doit penser de ces prétendues faïences à reflets métalliques.

Dans cette note, M. Hélouis cite les dires d'Ibn Baṭûṭa[1] et de Léon l'Africain; il essaie de découvrir, dans les deux vers de l'inscription qu'il donne, la date de fondation en chronogramme. Il trouve la date de 752, mais il n'ose affirmer s'il s'agit de la date à laquelle furent achevés les travaux. Et sa prudence n'est que trop justifiée, car nous verrons que la date de 756 pour la fin des travaux n'est pas seulement donnée par l'inscription de fondation, mais aussi dans une autre inscription sur faïence, des revêtements de cette même maison.

Ce qui peut sembler curieux, c'est que M. Hélouis ait publié une inscription arrachée à l'intérieur du monument — dans lequel il n'est pas entré — alors qu'il n'a rien dit de celles que tout profane peut lire sur l'extérieur, comme par exemple une belle inscription dédicatoire sur bois, en caractères cursifs (fig. 54), sculptée sur le linteau de l'une des portes d'entrée (côté du Zoqaq el-ḥajer).

En 1905, dans son intéressant petit livre sur Fès[2], M. H. Gaillard a parlé aussi de la Bû'anâniya dont il dit, peut-être un peu hardiment, que «c'est la plus belle des anciennes médersas». Il ajoute même qu'elle a été réparée au milieu du

[1] Ibn Baṭûṭa, ce célèbre voyageur marocain qui a écrit ses récits de voyage à la cour même d'Abû 'Inân et sur l'ordre de ce souverain, nous a laissé, sur ce prince et sur ses qualités, sur sa médersa et ses autres fondations à Fès, des pages pleines d'intérêt, quand on a soin de faire la part de l'exagération, bien naturelle de la part de ce musulman, obligé du grand roi mérinide. (Cf. *Riḥla*, éd. Defrémery et Sanguinetti, Paris, 1879, III, 80, 81; IV, 342 et suiv. et 352.)

[2] *Une ville de l'Islâm, Fès*, p. 57-59.

siècle dernier, «mais sans que sa disposition intérieure, ni les motifs d'ornementation aient été modifiés». On verra plus loin que cette affirmation est un peu risquée. M. Gaillard donne à son tour la traduction d'une inscription relevée, elle aussi, dans l'intérieur de cet édifice, par un musulman, et traduite par M. Benghabrît. C'est justement, à quelques différences de traduction près, l'inscription de fondation, sculptée *sur marbre*, publiée ci-après. M. Gaillard, sur la foi sans doute des déclarations de ses informateurs musulmans — puisqu'il n'avait pas alors pénétré dans la Bû'anâniya — a ajouté que cette inscription était «*en maïoliques* fort bien conservées».

En 1912, Pérétié[1] a répété de la Bû'anâniya ce qu'en avait dit M. Gaillard — y compris la traduction de la prétendue inscription sur maïoliques — ainsi que la longue note de M. Hélouis, sans omettre les lignes tirées d'Ibn Baṭûṭa et de Léon l'Africain. Il y a ajouté quelques indications sur ce que l'on peut voir du dehors sans pénétrer dans cette médersa. Mais ni lui, ni M. Gaillard n'ont publié les inscriptions qui se lisent du dehors et figurent sur les murs extérieurs.

M. Édouard Montet qui a consacré quelques pages à Fès, dans ses *Études orientales et religieuses*[2], au chapitre *Fez, ville sainte et ville savante*, a dit simplement, en parlant des médersas : «La plus remarquable peut-être est la Médersa Boûanânîa, construite au XIIIe siècle par l'Émir Abou 'Inân Fâris.»

J'ai moi-même donné quelques indications sommaires sur cette médersa dans la préface que j'ai rédigée pour l'*Album Fès-Meknès*, de M. Dieulefils (p. 3), dans celle de l'*Album de Fès*, du commandant Laribe, et dans les notices qui accompa-

[1] *Les Medrasas de Fès* (d'après les notes de Salmon), dans les *Archiv. maroc.*, *loc. cit.*, p. 273 à 283.

[2] 1 vol. in-8°, Genève, Georg et Cie, et Paris, Fischbacher, 1917, p. 274.

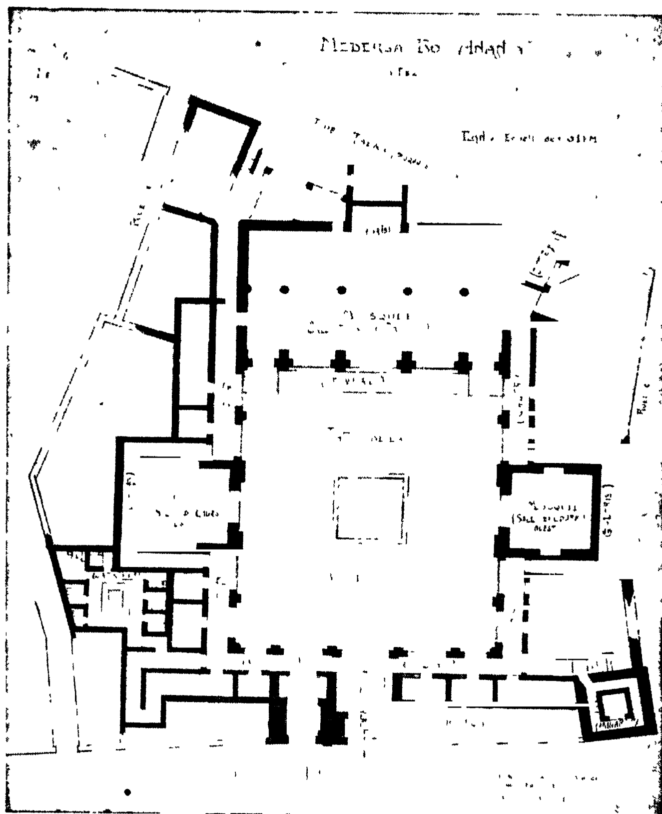


Fig. 48. — Plan de la Médersa Bû'anâniya,
dressé par le Service des Beaux-Arts du Protectorat marocain
(rez-de-chaussée du bâtiment principal.)

gnent les vues de ce dernier, car l'un et l'autre de ces *Albums* renferment de belles photographies de la Bûʿanâniya [1].

En somme tout ce qui a été dit de la Buʿanâniya se réduit à peu de chose et il manque encore une bonne description de ce monument. L'importance de cette médersa lui vaudrait une véritable monographie avec plusieurs plans, de nombreux dessins des détails du décor et de l'architecture, ainsi que des photographies de ses différentes parties. Ce n'est pas ce que j'ai l'intention de faire dans ces notes épigraphiques, dans lesquelles je me bornerai à présenter le monument d'une façon sommaire, en y joignant un plan du rez-de-chaussée, que le Protectorat marocain a bien voulu faire tirer pour moi par le Service des Beaux-Arts (fig. 48).

Description sommaire. — Faisant l'énumération des principales fondations d'Abû ʿInân à Fès, Ibn Baṭûṭa cite en ces termes la Bûʿanâniya : « La fondation de la très importante médersa à l'endroit connu sous le nom d'El-Qaṣr, dans le voisinage de la citadelle de Fès. Aucune ville n'en possède une pareille, pour l'étendue, la beauté, l'éclat, l'abondance de l'eau, le pittoresque de la situation. Je n'ai point vu, en Syrie, en Égypte, dans l'Irâq et le Ḫorâsân, de médersa qui lui ressemble [2]. »

[1] Ces photographies figurent dans l'*Album* de Dieulefils (1916) sous les nos 53 à 59; dans l'*Album* du commandant Laribe (1917) sous les nos 54 à 60. Quelques-unes des photographies du Service des Beaux-Arts du Protectorat ont été publiées, sans aucun texte, dans la revue *France-Maroc*, fasc. 1er (foire de Fez), p. 23, 36 et dans le no 5 (mai-juillet 1917), p. 10.

[2] Cf. Ibn Baṭûṭa, éd. de Paris, IV, p. 352. Les dires d'Ibn Baṭûṭa sont discutés par Ez-Zayyâni dans son *K. ul-Moʿrib*; il prétend que les éloges faits par cet auteur au sujet de la Bûʿanâniya sont exagérés, que c'est l'œuvre d'un flatteur et que mainte médersa orientale est plus belle et plus considérable que celle-ci. Si ʿAbd-El-Ḥayy El-Kittâni, dans son *Mâḍi-l-Qarwiyîn wa mostaqbaluha* (p. 130-31 de mon manuscrit), réfute cette opinion et déclare que celui qui a visité la plupart des médersas orientales peut affirmer que

La Bû'anâniya se trouve en effet dans la Haute-Ville, non loin de la Qasba de Bû Jlûd où se trouvait très probablement au xive siècle la citadelle. Elle figure sur le plan de Fès au xive siècle et sur celui du xvie siècle (ici sous le nom de Collegio d'Abu Henon) donnés par Massignon[1] et sur le plan du lieutenant Orthlieb. Elle est construite sur le rebord oriental du plateau, dominant la Ville-Vieille et en vue de Fès-ejjdîd, entre les trois mosquées actuelles de Sîdi Lazzaz à l'ouest, d'Abû-l-Ḥasan au sud-est et des Tijâniya au nord-est. Elle occupe tout le grand quadrilatère de terrain compris entre les deux ruelles de Mezda' lwusti (appelée aussi Eṭ-Ṭoġyâna es-sġîra) à l'ouest et d'Eṭ-Ṭoġyâna à l'est, le Zoqaq el-ḥajer au sud et la rue de la Ṭâl'a au nord. De plus, en face de ces bâtiments et de l'autre côté de la rue de la Ṭâl'a, sont des dépendances de la médersa, le grand Dâr El-Ûḍû et la Mâgâna, ou Palais de l'Horloge réuni au corps principal par un passage couvert, au-dessus de la rue.

Le minaret de brique se dresse, majestueux et robuste, à l'angle nord-ouest de ce quadrilatère.

On entre dans cette médersa par deux portes, l'une au nord, donnant sur la rue de la Tâl'a : c'est l'entrée principale, ouvrant à l'intérieur sur l'atrium juste en face du miḥrâb; l'autre au sud donne sur la rue dite Zoqaq el-ḥajer.

Le centre de la médersa est marqué par une cour autour de laquelle s'élèvent les diverses parties de l'édifice et les dépendances. Cet *atrium* est un carré presque parfait mesurant envi-

la Bû'anâniya est la plus remarquable en grandeur et en beauté. Ce savant musulman profite de l'occasion pour discuter l'authenticité de la *Riḥla* d'Ibn Baṭûṭa publiée à Paris; il incline à penser qu'il s'agit là sans doute d'un abrégé d'Ibn El-Jozai, celui qui a, comme l'on sait, rédigé les Voyages d'Ibn Baṭûṭa sous la dictée de ce dernier.

[1] Cf. *Le Maroc dans les premières années du xvie siècle*, Alger, 1906, p. 221 et 225. Cette médersa est désignée par la lettre K sur le plan du lieutenant Orthlieb.

ron 18 mètres de côté. Il est pavé sur toute sa surface de belles dalles de marbre blanc[1]. Au milieu, un carré de 5 mètres de côté circonscrit un large bassin circulaire, de marbre blanc également, servant aussi aux ablutions; l'eau y arrive par le fond et se répand par les bords dans un canal d'écoulement, qui entoure le bassin. La dérivation d'un bras de l'Oued Fès coule à découvert sur le côté sud de l'atrium et longe la face nord de la salle de prière, dans un lit de 2 mètres de large. Une haute marche d'escalier, sur toute la longueur du côté de la cour, permet aux fidèles de faire leurs ablutions dans cette rivière.

Deux ponceaux surélevés de 0 m. 04 ou 0 m. 05 sur le niveau de la cour sont jetés sur le bras de la rivière aux deux angles sud-ouest et sud-est de l'atrium et le font communiquer avec la salle de prière. Ce sont des plateformes carrées de 2 m. 50 de côté supportées par une seule arche: elles sont pavées en mosaïque de faïences polychromes, formant des entrelacs géométriques à grande échelle. Ce décor de faïence est encadré de carreaux de marbre blanc.

Des pieds-droits prismatiques en brique, formant piliers isolés, s'élèvent aux angles et sur tout le pourtour de l'atrium[2]. Ces pieds-droits forment sur chacune des faces cinq divisions. Ils supportent, sur les faces est, nord et ouest, une galerie couverte soutenant un étage; les deux piliers du milieu de la face nord encadrent la porte principale d'entrée, de même que ceux du milieu des faces ouest et est servent de pieds-droits à l'arcade des portes de deux hautes salles de cours, cou-

[1] C'est par erreur que Pérétié (*loc. cit.*, p. 282) a dit que cette cour était pavée «en zellidj (mosaïques de couleurs)».

[2] La distance entre deux de ces pieds-droits voisins est très variable; elle est comprise entre 1 m. 60 et 3 m. 20. Les plus éloignés de ces pieds-droits sont ceux du milieu de chacune des faces, tandis que les plus rapprochés sont ceux des extrémités. Mais l'écartement de ces pieds-droits est le même pour deux ouvertures symétriques par rapport à la baie centrale de chaque face.

vertes en coupoles. Sur la face sud de l'atrium, en bordure du cours d'eau, les six piliers soutiennent cinq arcs inégaux, complètement ouverts pour éclairer la grande salle de prière occupant toute la largeur de cette face. L'ampleur de ces arcs en fer à cheval outrepassé va en décroissant, à partir de l'arcade centrale qui est la plus grande, vers les extrémités des faces, de sorte que les arcades extrêmes sont les plus petites[1].

Comme je viens de le dire, le centre des faces ouest et est est occupé par une porte aux riches lambris (fig. 49 et 50) donnant accès dans une *salle de cours* dont le décor intérieur n'est pas moins soigné que celui de l'entrée. Chacune de ces deux salles, qui se font vis-à-vis, était sur plan carré de 5 mètres de côté.

Au centre de la face nord, s'ouvre une large et haute baie en fer à cheval outrepassé, identique à celle qui lui fait vis-à-vis sur la face sud, constituant sur une largeur de 3 m. 20 environ entre les pieds-droits le portique d'entrée sur l'atrium (fig. 51). Ce portique qui est en face du miḥrâb, du côté du sud, est aussi en face de la porte principale d'entrée, sur la face nord (rue de la Ṭâlʿa); il en est séparé par la largeur de la galerie couverte et par les huit marches d'un escalier droit de 3 mètres de large, qu'il faut gravir de la rue à cette galerie (fig. 52).

A l'est et immédiatement à côté de cette grande arcade, entre les deux piliers et dans une assez haute barrière de bois (fig. 51), s'ouvre une petite porte rectangulaire, sorte d'entrée secondaire, placée en face d'une petite porte d'entrée sur la Ṭâlʿa, voisine elle aussi de la porte principale. Au bas

[1] Lorsque la distance des pieds-droits est grande, comme au centre, l'ouverture de l'arc ogival est, elle aussi, considérable et se rapproche presque du plein cintre; dans le cas contraire, l'ogive se resserre tout en conservant une hauteur de flèche assez considérable. C'est là un des caractères les plus saillants de l'architecture de ce monument.



Photo A. Bel.

Fig. 49. — Porte de la salle de cours à l'ouest de l'atrium.



Photo A. Bel.

Fig. 50.

Porte de la salle de cours à l'ouest de l'atrium avec le décor avoisinant.



Photo Lambe

Fig. 51.
Entrée principale dans l'atrium en venant par la Tâl'a.

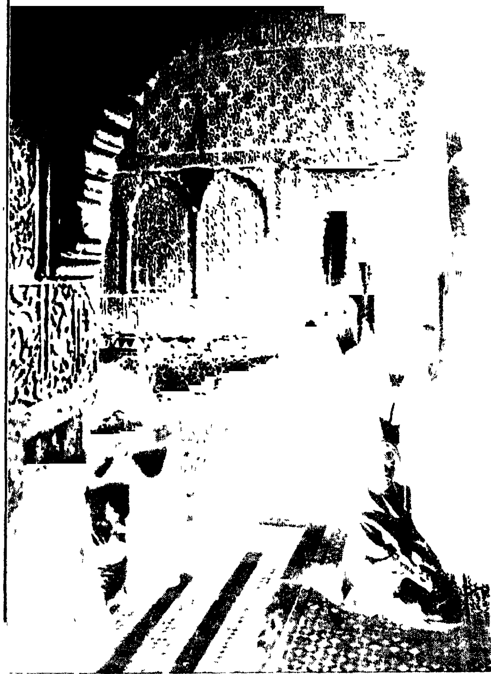
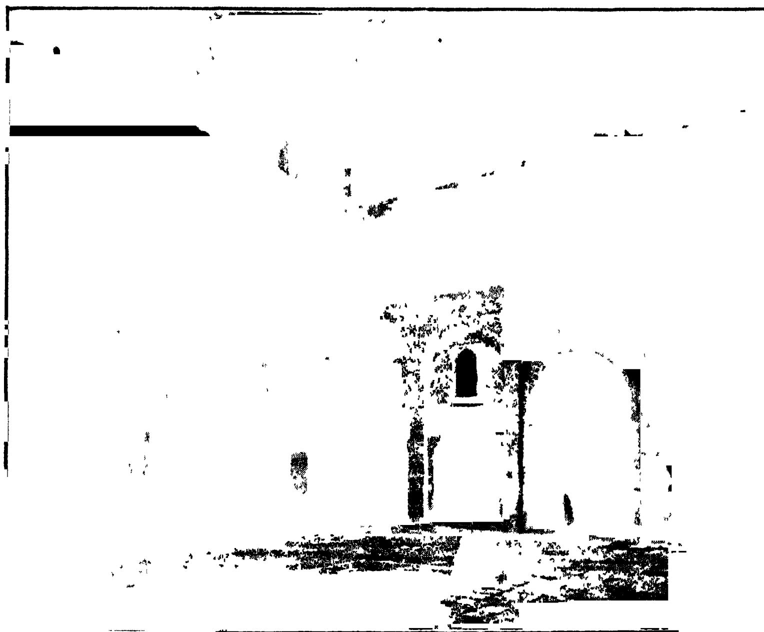


Photo Laribe

Fig. 52.
Le haut de l'escalier principal d'entrée à la Bû'anâniya.



Photo

Fig. 53. — L'angle N. O. de l'atrium, avec une partie du minaret.

des sept marches d'escalier conduisant du niveau de la cour à la rue, par cette porte secondaire de sortie, un petit canal de o m. 5o de largeur sur o m. 25 de profondeur est plein d'eau courante et remplace la huitième marche de l'escalier; les fidèles s'y lavent encore les pieds après avoir traversé la rue de la Ṭâlʿa quand ils viennent de faire leurs ablutions au Dâr El-Ûḍû, situé juste en face.

La *galerie couverte* mentionnée plus haut fait le tour, par derrière et sur deux côtés, des deux salles de cours latérales; elle entoure aussi l'atrium, sauf sur la face sud, occupée par la salle de prière. Sur cette galerie, comme dans les autres médersas mérinides, s'ouvrent les chambres d'étudiants, au niveau de la cour. La partie nord de la galerie se prolonge aux angles nord-est et nord-ouest, pour aboutir aux escaliers conduisant à l'étage et à la terrasse.

La figure 53 représente la disposition des pieds-droits, des barrières en moucharabie qui les réunissent à la base, ainsi qu'une partie du minaret; elle permettra de juger de l'architecture de l'ensemble.

Les plafonds de la galerie couverte sont supportés du côté de la cour par les piliers, à l'aide d'un double linteau de cèdre reposant sur des corbeaux du même bois, le tout recouvert de sculptures florales et épigraphiques dont je parlerai plus loin.

Une barrière en moucharabie de près de 2 mètres de hauteur est fixée entre les piliers et sépare la galerie de la cour; de sorte que, à moins d'entrer dans l'atrium par la salle de prière, on ne peut y accéder de la galerie que par l'une des deux portes du centre de la face nord.

La partie de la galerie qui longe la face ouest de l'atrium donne accès, par son extrémité sud, dans la salle de prière, par une petite porte percée dans le mur ouest de celle-ci; elle aboutit également à un escalier étroit et coudé par où l'on

descend dans la rue Zoqaq el-ḥajer, en franchissant la seconde porte monumentale de cette médersa (fig. 54). On aperçoit sur cette photographie, à gauche, la façade sur la rue, de la petite école qoranique annexée à la médersa; elle comporte : deux fenêtres en bois découpées en fer à cheval et une porte rectangulaire, le tout de construction moderne et sans décor épigraphique.

On peut donc, venant du Zoqaq el-ḥajer, en passant par cette porte ouvrant sur la rue, arriver, par la galerie couverte de la médersa, à la rue de la Ṭâlʿa, sans avoir à passer par la salle de prière, ni à traverser l'atrium.

La *salle de prière* qui occupe toute la longueur de la face sud de l'atrium est sur plan rectangulaire, dont les grands côtés sont ceux du nord et du sud.

Le côté nord est largement ouvert sur l'atrium par cinq grandes baies en arcades inégales, tendues de filets à partir du sommet sur les deux tiers de la hauteur environ, pour empêcher peut-être les pigeons de venir nicher en ce lieu. Les deux arcades des extrémités servent de portes pour entrer de l'atrium dans la salle de prière; elles sont plus étroites que les autres et peuvent être fermées par un double battant de moucharabie, comme l'indique la figure 55.

Cette salle de prière est divisée en deux parties égales par une travée centrale parallèle à la face sud. Les arcades de cette travée sont supportées par six colonnes de marbre-onyx (fig. 56, à gauche); les deux colonnes extrêmes sont engagées dans les murs est et ouest de cette salle. Le décor des plafonds en bois de cèdre, en forme de pyramide trapézoïdale, supportés par les murs et la travée centrale, est analogue à celui des plafonds de la Mosquée de Sîdi-l-Ḥalwi[1] et de la Mosquée de Sîdi Bel-Ḥasan à Tlemcen.

[1] Cette mosquée tlemcénienne est contemporaine de la Bûʿanânîya de Fès; elle fut fondée par le même souverain mérinide Abû ʿInân en 754. On lira

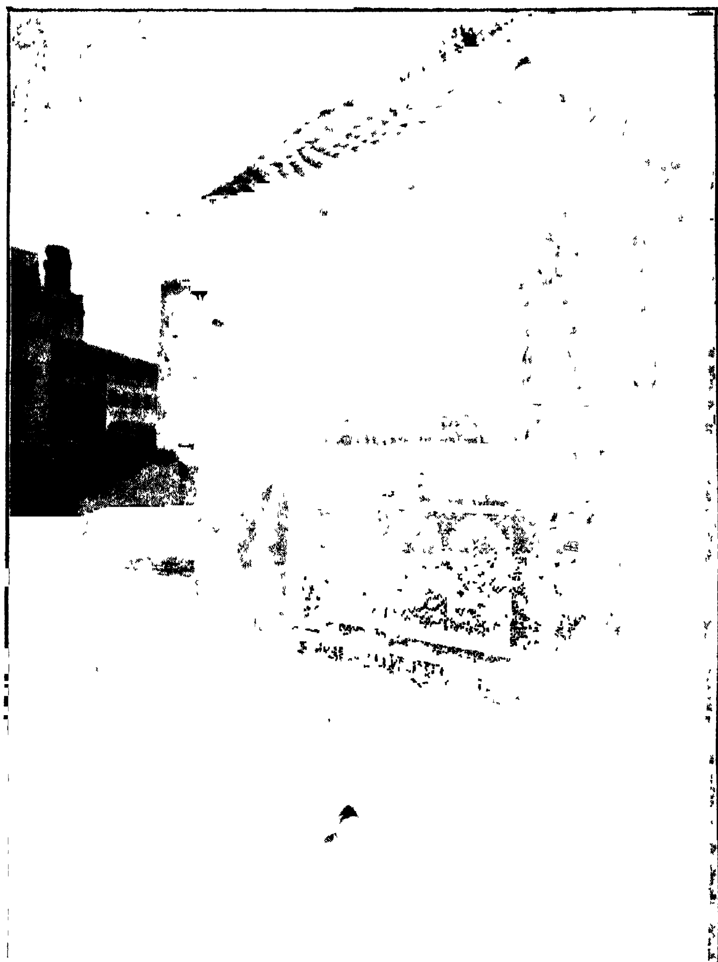


Photo Larbe

Fig. 54. — L'entrée de la Médersa
et de la petite école qoranique qui y est annexée
sur la rue du Zoqaq el-ḥajer.

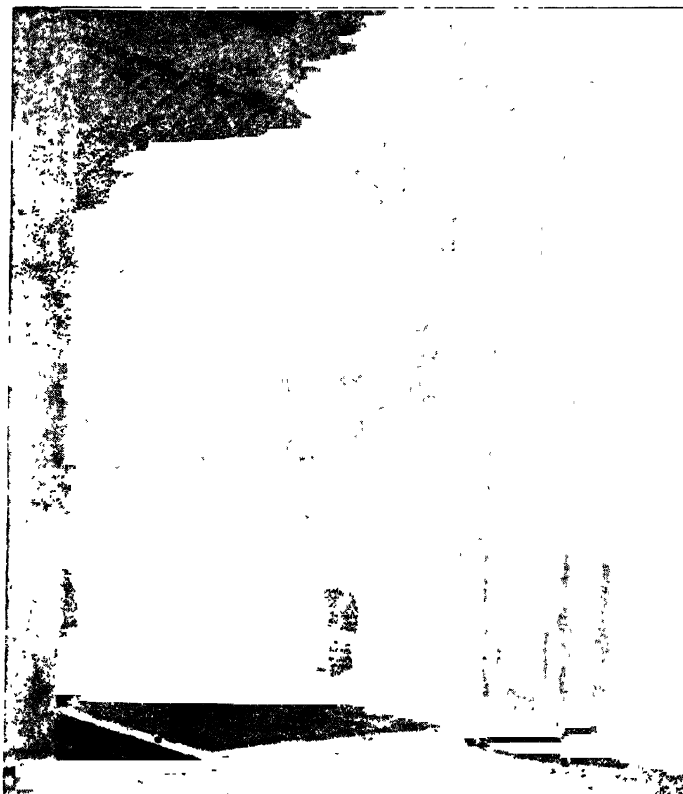


Photo A. Bel

Fig. 55. — Angle S. O. de l'atrium
et entrée de l'atrium dans la salle de prière.

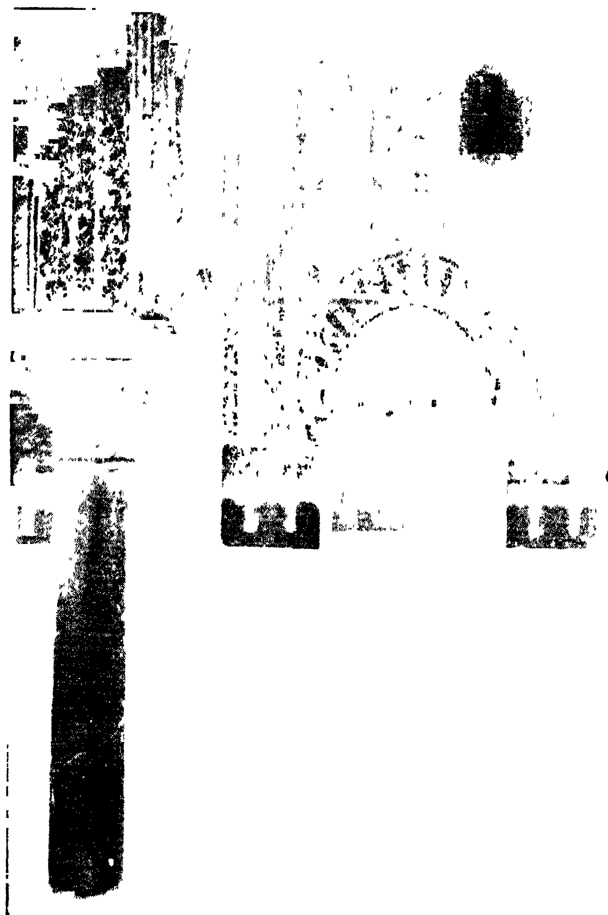


Photo A. Bel.

Fig. 56. — Le miḥrâb
et l'une des colonnes de marbre soutenant la travée centrale de la salle de prière, à la Médersa Bû'anâniya.

Le milieu de la face sud est occupé par le *miḥrâb*, sur plan polygonal, orienté à 55° à l'est de la direction nord-sud, et dont le décor de plâtre n'est pas sans analogie avec celui de la Médersa des ʿAṭṭârîn et par conséquent avec celui de la mosquée tlemcénienne de Sîdi Bel-Ḥasan (fig. 56).

Intérieurement, la coupole à stalactites de ce miḥrâb est supportée par une corniche de plâtre, décorée d'une inscription qoranique sculptée en caractères andalous, avec des palmettes et des fleurons dans les vides.

Au-dessous de cette corniche, des panneaux rectangulaires de plâtre, dont la largeur est celle de chacun des côtés du polygone formant la section horizontale du miḥrâb et dont la hauteur est le double de la largeur, sont occupés par des arcatures aveugles à décor floral.

Sous les arcatures enfin court une étroite corniche dans le cavet de laquelle est sculptée une inscription qoranique andalouse.

Deux petites colonnes engagées, en marbre noir, couronnées de chapiteaux de marbre blanc, supportent l'arc d'ouverture de ce miḥrâb.

Cet arc d'ouverture est entouré extérieurement d'un second arc excentrique, comme pour les miḥrâb de ʿAṭṭârîn et de Sîdi Bel-Ḥasan, avec des claveaux simulés en plâtre à décor floral de deux types différents. Le tout est encadré par un rectangle dont trois côtés (le quatrième manque, c'est la base horizontale) forment une moulure concave et sont décorés d'inscriptions qoraniques en écriture andalouse. Quant aux écoinçons

une bonne étude du décor de la Mosquée de Sîdi-l-Ḥalwi dans les *Monuments arabes de Tlemcen*, p. 285-301. Les figures 75 et 76 (p. 298-299) donnent des dessins très nets des détails des plafonds. A la Buʿanâniya, les plafonds de cèdre des galeries sont exactement du même modèle que ceux de la Mosquée de Sîdi-l-Ḥalwi, conservés au Musée archéologique de Tlemcen (cf. W. Marçais, *Catalogue du Musée de Tlemcen*, pl. XIV, n° 1).

du grand arc, ils nous offrent une sculpture en plâtre, de palmettes avec un petit cabochon au centre.

Au-dessus de cet ensemble décoratif de la façade extérieure du miḥrâb, un large panneau horizontal et rectangulaire, en plâtre à décor floral, est surmonté de trois fenêtres (*šemâmeš*) à vitraux polychromes soudés au plomb; ces fenêtres sont encadrées par des arcs de plâtre sculpté. La fenêtre centrale porte en relief et en lettres métalliques, faisant partie du cadre en plomb sur lequel sont soudés les vitraux, la sourate *El-Iḫlâṣ* (112ᵉ du *Qoran*) en caractères andalous.

L'ensemble de ce panneau central du mur, occupé par le miḥrâb, est encadré par une large bande de plâtre profondément sculpté de belles palmettes décorant une remarquable inscription qoranique en caractères coufiques.

Toute la face sud de la salle de prière était recouverte de lambris de plâtre, disparus en bien des places, jusqu'aux frises de bois sculpté qui décorent le haut des murs sous les plafonds. Les revêtements de faience qui se trouvaient au bas des murs ont disparu; ils ont été remplacés par des nattes.

A droite et à gauche du miḥrâb, comme dans les mosquées-cathédrales, sont percées deux hautes portes, étroites et rectangulaires; l'une, à gauche, est l'entrée de la *maqṣûra*, cette cellule, sorte de sacristie, dans laquelle le *ḫaṭîb* ou prédicateur du vendredi dépose sa *lebda*[1], relit son prône et prend le bâton qu'il doit tenir à la main pendant qu'il prononce son sermon. La maqṣûra, en verrue sur la face sud de la salle de prière, donne, de l'autre côté, sur une plateforme dominant le Zoqaq el-ḥajer, dont elle n'est séparée que par un mur élevé. Deux des parois de la maqṣûra sont à claire-voie, en bois tourné. La porte de droite du miḥrâb donne passage au *minbar* (chaire pour le prône), que l'on ne sort de sa niche que le vendredi

[1] C'est un tapis de feutre que les lettrés de Fès portent sans cesse avec eux et sur lequel ils s'assoient partout où ils se trouvent.

au moment de la prière du *ḍuhur*[1]. Celui-ci est en bois incrusté d'ivoire d'un travail très remarquable. Il mériterait à lui seul une étude complète, car il représente avec quelques autres, tels que le *minbar* de la Mosquée d'El-Qarwiyîn et celui de la Grande Mosquée de Taza, les précieux et très rares spécimens anciens de ce travail de marqueterie sous les Mérinides.

En dehors de ces parties essentielles du bâtiment (les deux entrées principales, les galeries couvertes, l'atrium, les deux salles de cours, la salle de prière), la Bûʿanâniya comprend un grand nombre de dépendances, dont quelques-unes (comme le Dâr El-Ûḍû et le bâtiment des horloges) sont fort importantes et extérieures.

Les *chambres des étudiants* se trouvent sur les galeries de l'atrium et à l'étage; mais aucune n'est construite soit sur la salle de prière, soit sur les salles de cours, pas plus d'ailleurs que sur les portiques des entrées. A l'étage, où l'on accède par deux escaliers situés aux extrémités de la galerie nord de l'atrium, il y a une double rangée de chambres d'étudiants dans la partie nord du bâtiment, sauf au-dessus du principal escalier d'entrée; et ces chambres sont séparées par un couloir central occupant le milieu entre le mur extérieur au nord du bâtiment principal et le mur nord de l'atrium. Ce couloir est doublement coudé à angle droit au-dessus de l'escalier principal et au-dessous du dôme à stalactites de bois[2] qui le

[1] «Il y a, en la grande salle où se font les oraisons, une chaire à neuf marches toutes d'yvoire et d'hébène, chose certes non moins plaisante et sumptueuse que digne d'admiration.» (Léon l'Africain, *l. c.*, II, 75.)

[2] Ces stalactites sont faites d'un assemblage de perches de cèdre, à section horizontale rectangulaire, disposées verticalement et dont les extrémités inférieures sont découpées de la façon voulue pour constituer le décor à stalactites. Une visite, par les terrasses, au sommet de la coupole, abritée par un toit en pyramide quadrangulaire, permet de se faire une idée de ce mode d'assemblage.

recouvre. Des ouvertures, fermées à mi-hauteur par une barrière d'appui en moucharabie, éclairent ce couloir, dans sa partie coudée, au-dessus de l'escalier principal d'entrée et permettent au passant d'admirer par là les riches revêtements des murs formant la cage de cet escalier (fig. 57). Par cette photographie (fig. 57) on peut se faire une idée du décor de cette partie du monument, de la forme des ouvertures et des arcatures aveugles qui les encadrent à droite et à gauche. La photographie donnée ci-devant (fig. 52) complète celle-ci et nous montre une bonne partie des revêtements des murs au-dessous des ouvertures de l'étage, jusqu'à l'escalier.

Le décor du couloir séparant les groupes de chambres de l'étage a beaucoup souffert de la dégradation du temps et il ne reste presque plus rien de ses revêtements de plâtre; les boiseries elles-mêmes sont en fort mauvais état. Ce qui reste permet cependant de concevoir que cette partie, peu en vue du monument, était beaucoup moins décorée que le reste.

A l'angle nord-ouest de ces vastes constructions — comme à la mosquée d'Abû-l-Ḥasan à El-ʿEbbâd (Tlemcen) ou à la mosquée de Sîdi-l-Ḥalwi, près de Tlemcen — se dresse le majestueux *minaret* de brique (fig. 53); il est sur plan carré et du type classique de tous les minarets mérinides. Il pourrait utilement être comparé à d'autres de cette époque, mais surtout à celui de la mosquée tlemcénienne de Sîdi-l-Ḥalwi qui est du même souverain (cf. *Monuments arabes de Tlemcen,* pl. XXV).

Ce minaret, dont un obus, lors des affaires de mai 1912, a fait sauter l'angle nord-ouest, mériterait à lui seul une étude détaillée.

A l'angle opposé, au sud-est par conséquent de ce grand quadrilatère de la Bûʿanâniya, se trouve, au niveau de la rue Zoqaq el-ḥajer, quelques pauvres salles, dans lesquelles on déposait jadis les cadavres pendant la grande prière du vendredi, avant leur enterrement : c'est le *jâmaʿl-gnâyz,* que

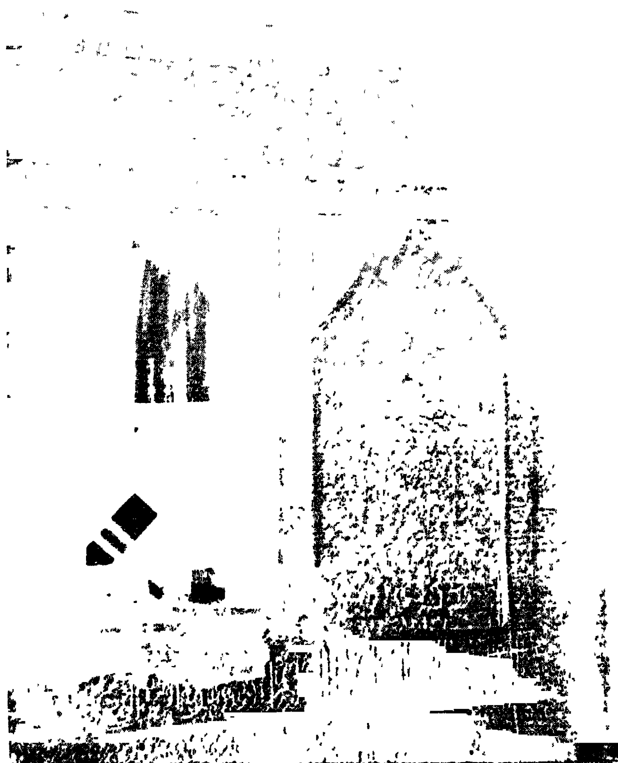


Photo A. Bel.

Fig. 57. — Ouverture sur la galerie de l'étage
et revêtements d'une partie du mur
au-dessus de l'escalier principal d'entrée par la Ṭâl'a,
à la Médersa Bû'anâniya.

l'on ne rencontre guère que dans les principales mosquées; il se trouve ici au-dessous du niveau de la salle de prière, d'environ 2 à 3 mètres.

La galerie nord de l'atrium conduit, par son extrémité est, à de petites *latrines*, ou chambres d'ablutions, disposées autour d'une petite cour. Mais les latrines principales de cette médersa sont en dehors de ce corps principal de bâtiments, au nord, et de l'autre côté de la rue de la Tâlʿa. Il y a là un vaste local, sur plan rectangulaire, formant une pièce très haute, abritée par un toit à deux pentes et couvert en tuiles. C'est le principal *Dâr El-Ûḍû*; il renferme un grand nombre de logettes disposées autour d'un très long bassin rectangulaire en marbre blanc, occupant le milieu de la pièce. Les murs, comme dans les latrines des mosquées mérinides tlemcéniennes, étaient revêtus de plâtres sculptés.

L'entrée de ces grandes latrines se trouve en face de la porte principale de la médersa; c'est une porte rectangulaire couronnée par un linteau de bois sur lequel est sculptée, face à la rue, une inscription arabe.

A côté des latrines, et toujours en face et au nord de la médersa, en bordure de la rue, se trouve un bâtiment fort ruiné aujourd'hui, qui faisait, lui aussi, partie des dépendances de cette maison. C'est la *Mâgâna* comme on dit aujourd'hui [1], c'est-à-dire l'horloge mécanique dont on aperçoit encore sur la rue les treize timbres de bronze, pareils à des cuvettes, posés chacun sur un support de bois sculpté, à quelques mètres au-dessous des consoles de bois, également sculptées, d'un assez large auvent aujourd'hui disparu.

(1) De l'arabe منجانة ou منقانة qui vient du persan پنگان «clepsydre»; ce mot, par une déformation dont on pourrait citer des exemples similaires dans les dialectes arabes, est devenu ماڭانة *mâgâna*, avec le pluriel *mwâgen*. C'est le seul mot employé actuellement à Fès pour désigner une montre, une horloge; le mot *sâʿa* n'y est employé que dans le sens de «heure».

La photographie que j'en ai prise de la terrasse de la médersa (fig. 58), bien qu'elle soit assez mauvaise, permettra de se faire une idée de ce qui reste de cette horloge.

Un peu au-dessus de chaque timbre et exactement derrière lui se trouvait une fenêtre en ogive très ouverte, et des fenêtres rectangulaires et plus petites étaient percées dans le mur au-dessus de l'auvent à consolettes. Ces dernières fenêtres étaient elles-mêmes abritées par un petit auvent en tuiles vertes, au-dessus duquel s'ouvrait encore une troisième série de fenêtres rectangulaires.

On imaginerait volontiers, par ce qui reste de ce monument, que chacun des timbres était frappé par un poids métallique qui descendait à l'extrémité d'un fil, passant à travers la console du grand auvent. On remarque en effet que chacune des treize consoles qui surplombe l'un des timbres est percée d'un trou vers son extrémité antérieure, alors que les autres ne le sont pas. Le fil portant le poids devait être mis en mouvement grâce à une machine à mouvement d'horlogerie qui se trouvait dans les chambres situées derrière le mur. Un coffrage en bois protégeait vraisemblablement le fil dans son passage à travers le mur, entre les fenêtres d'en bas et celles du milieu, car on en voit encore les restes à la base et sur les côtés de ces fenêtres. Le fil, au moment voulu, montait donc dans le mur à travers le coffrage rectangulaire et vertical, entre les fenêtres, passait sans doute sur une poulie et redescendait à travers la consolette de l'auvent pour faire tomber le poids métallique qu'il supportait, dans le timbre correspondant.

La légende — analogue à tant d'autres qui courent, même en Europe, sur d'anciens monuments ou machines célèbres — raconte qu'un jour un sorcier juif jeta un sort à cette mâgâna et que depuis elle n'a plus jamais marché.

Le texte le plus complet que j'aie trouvé pour nous renseigner sur cette horloge est un court passage du *Kitâbu zahrati-*



Photo A. Be

Fig. 58.
Les timbres de bronze, les consoles de l'auvent.
et les restes de la décoration épigraphique de la façade de la Mâgâna,
sur la rue de la Ṭâl'a (vue prise de la terrasse de la Médersa).

l-As fi binâi madinati Fâs d'Abû-l-Ḥasan 'Ali El-Jaznâi. En voici la traduction d'après la copie manuscrite que je possede de ce livre :

Abû 'Inân — qu'Allâh lui accorde sa miséricorde! — fit construire une *majâna* (*sic*) avec des coupes et des écuelles (des timbres) de bronze. Elle se trouvait en face de sa médersa récente, située au Sûq El-Qaṣr de Fès. Pour marquer chaque heure, un poids tombait dans une des coupes et une fenêtre s'ouvrait [1].

Cela (fut construit) dans les derniers jours de la construction de la médersa, le 14 jumâda Ier de l'an 758 (6 mai 1357), par les soins du *muwaqqit* du roi, Abû-l-Ḥasan 'Ali ben Aḥmed Et-Tilimsâni, le *mu'addil* [2].

La date donnée ici a son importance, car elle nous montre que ce bâtiment de l'horloge ne fut construit que postérieurement au corps principal des bâtiments de la médersa et au grand Dâr El-Ûḍû, achevés en 756. Il semble bien au surplus que pour ces détails on puisse ajouter foi aux dires de cet auteur qui vivait à Fès sous les Mérinides successeurs d'Abû 'Inân.

On sait que dans l'Islâm la détermination du moment d'élection est très importante pour la validité de la prière. Or, les cadrans solaires qui sont encore nombreux dans les mosquées

(1) Comparer ce que dit Yaḥya Ibn Ḫaldûn de l'horloge merveilleuse de Tlemcen et de son fonctionnement, sous le règne d'Abû Hammû II (cf. ma traduction dans l'*Histoire des rois de Tlemcen*, tome II, fasc. II, p. 47, sous la rubrique de l'année 760 de l'hégire).

(2) C'est ce passage que quelques écrivains musulmans postérieurs ont copié ou abrégé (cf. par exemple : *Jadwatu-lıqtibâs*, éd. de Fès, p. 31, et le manuscrit intitulé : *El-Lisânu-l-mo'rib 'an tohfati-l-mu'ammarîn haûlâ-l-Maġrib*, par Si Mohammed Bella'rej). Il est à remarquer que ce fut un Tlemcénien qui construisit cette horloge, peut-être même celui qui avait fait celle de Tlemcen sous le règne d'Abû Ḥammû II, à peu près vers la même époque et sur un modèle apparemment assez voisin. Il était le *muwaqqit* du roi, c'est-à-dire chargé de la fixation des heures et il est ici désigné également sous le nom de *mu'addil*, ou d'homme versé dans la science du *ta'dîl* «détermination des moments astronomiques».

de Fès[1] ne pouvaient servir que pendant le jour et par temps de soleil. Aussi bien, depuis des siècles, dans cette capitale musulmane, a-t-on eu recours à des clepsydres et à des horloges d'un mécanisme plus ou moins compliqué[2]. Ce fut surtout dans la Mosquée d'El-Qarwiyîn, semble-t-il, que l'on plaça ces machines à marquer les heures. Et l'on pourra lire, par exemple dans la *Jadwatu-liqtibâs* (p. 30), des indications sur deux d'entre elles[3]. Il y a même là un passage qui montre bien le grand intérêt qu'Abû 'Inân portait à ces instruments; le voici : «On raconte que le Sultan Abû 'Inân monta un jour au sommet du minaret (de la Mosquée d'El-Qarwiyîn) pour regarder la ville et son panorama. Il s'arrêta (au premier étage) devant la *manjâna* et ses accessoires, la trouva belle et fit don au surveillant de cette clepsydre d'un emploi bien rétribué afin de pouvoir s'appuyer sur lui pour l'indication (des moments) des prières canoniques. Ceci se passait en 749 (1348)[4].»

(1) Sur les cadrans solaires mérinides de Tlemcen, voir la note que j'y ai consacrée dans mes *Trouvailles archéologiques à Tlemcen* (*Revue africaine*, n° 257, Alger, Jourdan, 1905, p. 228 à 231). On fabrique encore aujourd'hui des cadrans solaires à Fès.

(2) 'Ali Bey, qui visitait Fès au début du siècle dernier, raconte que «dans une belle habitation» attenante à la Mosquée de Mulay Idrîs il vit «un bel assortiment de pendules» (cf. *Voyages d'Ali Bey*, 1803-1807, in-8°, Paris, 1814, tome I, p. 187); il ajoute même (p. 188) qu'il fut chargé de «soigner la marche des pendules de Muley Édrîs, et leur donner l'heure des prières canoniques». Le nombre de ces grandes horloges comtoises est de plus en plus grand dans les édifices du culte musulman de l'Afrique du Nord.

(3) Dans sa description de la Mosquée d'El-Qarwiyîn (qu'il appelle le *Caroubin*), 'Ali Bey dit : «Les desservants ont trois mauvaises pendules dans la tour pour régler les heures des prières; sur la terrasse sont placés deux petits gnomons ou cadrans solaires horizontaux, pour observer le point de midi. Ils étaient tellement désorientés avant mon arrivée qu'ils marquaient le point indiqué quatre ou cinq minutes avant le temps vrai....» (cf. 'Ali Bey, *loc. cit.*, p. 116-117).

(4) L'un des Uléma les plus intéressants de Fès et celui qui de tous ces lettrés connaît peut-être le mieux actuellement l'histoire de l'Islâm et du Maroc m'a déclaré que l'une des deux *mangâna*, fondées par ordre du Sultan Abû 'Inân

Cette date nous reporte tout à fait au début du règne d'Abû ʿInân, et près de dix ans avant la fondation de l'horloge de la médersa. C'était alors de la Mosquée d'El-Qarwiyîn que partait l'appel à la prière, et que le signal était donné en même temps à toutes les autres mosquées. C'est, comme je le disais ci-devant, ce privilège de l'annonce de l'heure qu'Abû ʿInân avait peut-être voulu enlever à la vieille Qarwiyîn, pour le donner à sa mosquée-médersa, où il fondait une horloge qui n'avait pas sa pareille à Fès.

Mais fermons cette longue parenthèse à propos de la mâgâna d'Abû ʿInân. La sommaire description que je viens de donner des constructions, dont l'ensemble constitue la Bûʿanâniya, suffira, je l'espère, à souligner l'importance de l'édifice.

Il est certain que le décor de cette médersa a subi quelques rares *restaurations*, à diverses époques. Faute de mention dans les textes, il serait difficile aujourd'hui d'en préciser les dates; il serait toutefois possible, par un examen attentif du décor, de faire la part de ce qui appartient à l'époque de la fondation et de ce qui lui est postérieur.

Le Sultan-Chérif Mûlay Solaîmân, d'après *Listiqsa*[1], y aurait fait faire d'importantes réparations. C'est peut-être de cette époque qu'il faut dater le panneau de plâtre sculpté qui se trouve contre le mur est du vestibule, derrière la porte d'entrée par le Zoqaq el-ḥajer et au bas des escaliers conduisant à

dans la Mosquée d'El-Qarwiyîn, n'avait plus aujourd'hui que ses portes, percées dans les murs de la chambre voisine du minaret appelé Borj El-Buwwâqîn; quant à l'autre, qui aurait été construite en 749, par Abû ʿAbdallâh Moḥammed El-Habbâk, le Tlemcénien, elle existe encore à la même place, mais elle ne marche plus et a perdu tous ses accessoires.

Il serait intéressant de retrouver les vieux textes parlant de ces *mangâna* et de les appliquer à ce qui reste de ces machines.

Il est remarquable que c'est encore un Tlemcénien qui est ici mentionné (voir *Jadwatu-liqtibâs*, p. 30) comme constructeur d'Abû ʿInân.

[1] Cf. trad. Fumey, t. II, p. 103, et aussi GAILLARD, *Fès*, p. 57 et note 4.

la galerie couverte. Je montrerai plus loin que l'épigraphie de ce panneau nous permet d'affirmer qu'il est dû à une restauration et qu'il ne date pas de la fondation de l'établissement.

Depuis 1916, le Service des Beaux-Arts du Protectorat a entrepris à son tour de restaurer la Bû'anâniya. Ces restaurations avaient porté surtout, avant mon départ de Fès, sur les revêtements (plâtres et faïences) des salles de cours s'ouvrant à l'est et à l'ouest de l'atrium. La toiture à quatre pans de l'une de ces deux salles (celle de l'est) a aussi été complètement refaite par ce Service. C'est surtout dans cette dernière salle de cours que des gypsoplastes et des mosaïstes de Fès, sous la direction de l'architecte français des Beaux-Arts, ont travaillé à refaire des panneaux épigraphiques et floraux de plâtre sculpté.

Ces restaurations de 1916 n'ont pas toujours été heureuses, surtout en raison de l'inaptitude actuelle des sculpteurs sur plâtre à comprendre la composition décorative des plâtres du XIVe siècle de J.-C. Un vers arabe reproduit ici sur le *plâtre* y a été transporté des *faïences* d'en face, d'où il avait disparu du reste depuis quelques années[1]. Je reviendrai là-dessus à l'occasion de l'étude épigraphique du monument.

[1] Le vers reproduit ici est justement le premier des deux qu'a publiés M. Hélouis dans le *Journal asiatique* d'après les carreaux de faïence enlevés à cette partie du décor et que ce consul a emportés. J'en parlerai plus loin à propos des inscriptions sur faïence. Ces deux vers m'ont été communiqués par un lettré musulman du quartier de la Bû'anâniya. Les voici (ils n'offrent qu'une variante insignifiante avec ceux de M. Hélouis) :

انا مجلس العلم باحللّ به ۞ تكن كيف أملت بذا عظيما
بنانيي امام الهدى بارس ۞ منال العلا والسواب لجسيما

Chacun de ces vers était inscrit sur une frise de douze carreaux émaillés, fixés à droite et à gauche de l'entrée dans la salle de cours de l'ouest de l'atrium. Et notre figure 49 permet de voir très nettement la place où ils se trouvaient et d'où ils ont été arrachés.

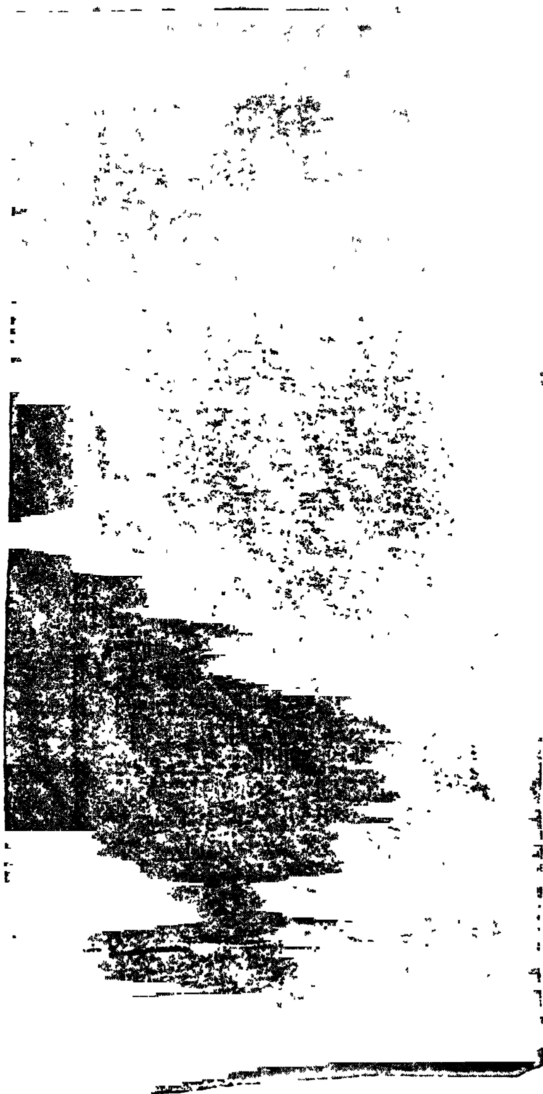


Photo A. Bel.

Fig. 59.
L'inscription de fondation sur marbre, d'après un calque.

L'Inscription de fondation. — L'inscription de fondation est sculptée sur une haute stèle de marbre blanc, de forme rectangulaire, encastrée assez haut dans le mur est de la première nef (côté de l'atrium) de la salle de prière. Une tresse d'entrelacs géométrique très simple, de 0 m. 017 d'épaisseur, forme à cette inscription un premier cadre extérieur rectangulaire de 0 m. 64 sur 1 m. 76. Un second cadre au trait droit enferme une arcature de plein cintre supportée par deux colonnes sculptées au trait, ainsi que leurs chapiteaux, leurs astragales et leurs bases. L'arcature festonnée est composée de deux bandes qui s'entrelacent et forment alternativement une moitié de la bordure interne du feston et une moitié de la bordure externe. Dans les intervalles réguliers des festons se trouvent des motifs trilobés produits par deux palmes adossées. Les écoinçons sont ornés d'un entrelacs de feuilles d'acanthe lisses avec un fleuron trilobé très élégant, dans l'angle.

L'écriture de l'inscription — donnée par la photographie (fig. 59) que j'ai prise sur mon calque — très belle et très ferme, est remarquable, non tant par la forme des lettres cursives, qui est celle de la bonne époque mérinide, que par l'abondance des motifs décoratifs : fleurons trilobés d'au moins trois types différents, palmes isolées ou groupées par deux en des combinaisons variées y abondent. Parfois la queue des lettres finales se relève et s'épanouit en motif floral. Tout ce décor d'ailleurs coexiste avec les points diacritiques et les signes orthographiques.

Voici le texte de cette inscription de trente-cinq lignes, que je sépare ici par le signe + :

بسم الله الرحمن الرحيم + وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى

اله وسلم + امر بانشاء هاذه المدرسة المباركة السنية ✿ المسماة

بالمتوكلية ✿ + المؤسسة على تقوا (*sic*) من الله ورضوان ✿ المعدة

لتدريس العلم واقراء القرآن ۞ + المفضلة باقامة فرض الجمعة ۞
المخصوصة بالمرافق الشاملة والمحاسن المستبدعة ۞ + مولانا الخليفة
الامام حسنة الايام ۞ وناصر الاسلام ۞ المجاهد في سبيل الله ۞
المظفر + بمعونة الله ۞ العالم العامل ۞ الصالح العادل ۞ الفائق
الأوّاب ۞ صاحب الحرب والمحراب ۞ + أمير المومنين ۞ المجاهد في
سبيل رب العالمين ۞ المتوكل على الله ابو عنان + فارس ابن
مولانا الامام العادل ۞ الفاضل الكامل ۞ الاروع الاورع ۞ +
الاخشى لله الاخشع ۞ أمير المسلمين ۞ المجاهد في سبيل رب
العالمين ۞ + ابي الحسن ابن مولانا الامام الطاهر ۞ المؤيد
الظاهر ۞ جواد الاجواد ۞ + واسد الاساد ۞ أمير المسلمين وناصر
الدين ۞ المجاهد في سبيل رب العالمين ۞ + ابي سعيد ابن مولانا
الامام العابد ۞ الفائق الزاهد ۞ الذي اعزّ الاسلام جهاده +
المشهور ۞ وكم في سبيل الله اثر اجتهاده المأثور ۞ أمير المسلمين
وناصر الدين ۞ + المجاهد في سبيل رب العالمين ۞ أبي يوسف
بن عبد الحق وصل الله تعالى + لمقامه العلي اسباب التاييد
والتمكين ۞ وسنا له النصر العزيز والفتح المبين ۞ + وجعل الخلافة
كلمة باقية في عقبه إلى يوم الدين ۞ وجزاه عن الاسلام +
والمسلمين أفضل جزاء المحسنين ۞ قصد ايده الله تعالى ببنائها
وجه الله تعالى + في احياء رسوم العلوم ۞ وتجديد العناية
بالمنقول والمفهوم ۞ ابتغاء + حسن الثواب على تخليد اعمال
البر واجراء الصدقات الباقية بقاء الدهر ۞ والله + تعالى ولي المثوبة
ومجزل الاجر ۞ حبس ايده الله على هاذه المدرسة اوقافا لطلبة

العلم + وارفادا ۞ واعانة بهم على طلبه واسعادا ۞ جميع ما
ينفصل من الربع وذالك الحمام المعروف + بحمام الشطارة والدويرة
المتصلة من خلفه باعلى حلق النعام قبلي المدرسة المباركة +
والرحا المتصلة بالمدرسة من جهة الشرق والرحا الثانية المعروفة بردا
الخطا + بين التي بها معدة الماء المجلوب منها الماء إلى المدرسة ودار
الوضو بها والفرن + الذي بالزنقة الفاصلة بينه وبين المدرسة والروان
الاثنان احدهما بالزنقة + جنب الفرن وتتصل بالحوانيت الجدد
المحبسة على المدرسة والاخر بزنقة ابن نوار + وتتصل بدار الوضو
المذكورة واربع وسبعون حانوتا كلها بالقرب من المدرسة + بحقوق
ذالك كله ومنافعه اجمعها لتصرف فوائده في اصلاح المدرسة
ومرتبات + المقريين والطلبة والقومة بها تحبيسا تامًّا ثابت الحكم
لاتبديل لرسمه ان شاء الله + تعالى وكان ابتداء بنائها في الثامن
والعشرين لشهر رمضان المعظم عام احد + وخمسين وسبعماية
والفراغ منه في أخر شعبان المكرم عام ستة وخمسين وسبعماية +
وكان بناوها على يدي الناظر في الحبس بحضرة فاس حرسها الله
تعالى + ابي الحسين بن احمد بن الاشقر وفقه الله تعالى والحمد لله
كثيرا + وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد رسوله الكريم وعلى اله
وسلم +

Traduction [1] :

Au nom d'Allâh, Clément et Miséricordieux! Qu'Allâh répande Ses Grâces sur notre seigneur et maître Moḥammed, sur sa famille et qu'Il leur accorde le Salut!

[1] C'est la traduction de cette inscription sur marbre qu'a publiée M. Gaillard (*Fès*, p. 57 à 59) et qu'il a dit, d'après ses informateurs, être sur

Cette Médersa bénie et noble, nommée La Mutawakkiliya, fondée «dans la crainte d'Allâh et le désir de lui être agréable[1]», est destinée à l'enseignement de la Science (religieuse) et de la récitation du Qoran; elle a l'avantage (sur les autres Médersas) de servir à l'accomplissement de l'obligation canonique du Vendredi[2]; elle jouit spécialement de grands avantages et de mérites extraordinaires.

Elle a été construite sur l'ordre de notre maître le Kalife, le Pontife, l'ornement de l'époque, le défenseur de l'Islâm, le soldat de la guerre dans la voie d'Allâh, victorieux grâce à l'aide d'Allâh, savant et homme d'action, le pieux et juste, le dévot sincère revenu à Dieu[3], ami de la guerre et de la prière[4], l'Amîr El-Mûminîn qui guerroie dans le sentier du Maître des Mondes, qui met toute sa confiance en Allâh[5], Abû 'Inân Fâres, fils de notre maître, le juste Pontife, l'homme distingué et parfait, sagace et très modeste, redoutable (pour ses ennemis) et humble devant Allâh, l'Amîr El-Muslimîn, le soldat de la guerre dans le sentier du Maître des Mondes, Abû-l-Ḥasan, fils de notre maître le Pontife pur, assisté (par Allâh), l'homme éminent, brave entre les braves, le lion parmi les lions, l'Amîr El-Muslimîn, le défenseur de la foi, soldat de la

carreaux en faïence émaillée (!). Comme M. Gaillard déclare que la traduction qu'il a donnée avait été faite par M. Ben Ghabrit, j'ai profité de mon séjour au Maroc pour demander à ce dernier s'il pouvait me procurer le texte arabe sur lequel il avait fait sa traduction: mais il n'a pu le retrouver. Si l'on se donne la peine de comparer cette traduction à la mienne, on notera quelques différences qu'il est inutile de signaler ici.

(1) *Qoran*, IX, partie du verset 110.

(2) Il faut entendre par là que cette medersa comprenait une mosquée-cathédrale, c'est-à-dire dans laquelle était une chaire ou *minbar*, pour le prône de la prière du vendredi, ce qu'on ne rencontre dans aucune autre médersa, en effet.

(3) Il semble bien que ces mots, ainsi que ceux tirés du Qoran et cités plus haut, fassent une allusion discrète à la conduite de ce fils qui lutta contre son propre père pour lui enlever le pouvoir royal.

(4) J'ai relevé une expression identique dans l'inscription du vizir Abû 'Alî, publiée ci-devant (chap. II, 3), ainsi que dans des épitaphes de rois de Grenade.

(5) Abû 'Inân avait pris, avec le titre d'Amîr el-Mûminîn, un surnom en Allâh, comme tant d'autres Kalifes de l'Islâm. C'est ce surnom «El-Mutawakkil 'alâ llâh» que j'ai traduit par ces mots. C'est de ce surnom que fut tiré le nom de cette médersa donné au début de cette inscription; mais le nom de Bû-'anâniya a prévalu depuis.

guerre dans la voie du Maître des Mondes, Abû Sa'îd, fils de notre maître, le pieux Pontife, dévôt et ascète, celui dont les justes guerres ont fortifié l'Islâm, celui dont la profonde empreinte des efforts dans la voie d'Allâh a été éclatante, l'Amîr El-Muslimîn, le défenseur de la foi, le guerrier dans le sentier du Maître des Mondes, Abû Yûsof ben 'Abd El-Ḥaqq — qu'Allâh fasse profiter son règne élevé de semblables causes d'aide et de réussite! qu'Il accroisse (encore) pour ce roi (Son) puissant secours et (lui donne) le succès certain! qu'Il fasse du Kalifat (restauré par Abû 'Inân)[1] une réalité durable pour la postérité de ce souverain, jusqu'au Jour de la Rétribution! qu'Il lui accorde, au nom de l'Islâm et des Musulmans, la plus généreuse des récompenses attribuées aux Bons!

Par la construction de cette Médersa (Abû 'Inân) — qu'Allâh, le Très Haut l'assiste! — a eu pour but l'amour d'Allâh — qu'Il soit exalté! — en vivifiant les vestiges des sciences (religieuses), en renouvelant les efforts (de ses prédécesseurs) pour (développer) les sciences traditionnelles et celles de raisonnement, en vue d'obtenir une magnifique récompense par la conservation de pieuses actions et le maintien de dons aumôniers pour la durée des siècles. Qu'Allâh — qu'Il soit exalté! — soit chargé de la récompense et qu'Il se montre généreux dans la rétribution!

(Abû 'Inân) — qu'Allâh l'assiste! — a constitué en ḥabous au profit de cette Médersa, par bonté pour les étudiants ès-sciences (religieuses), afin de les secourir et de les aider durant leurs études, et aussi pour les favoriser, tout ce qui est énuméré (ci-dessous) en fait d'immeubles (urbains) :

1° Le therme connu sous le nom de Ḥammâm Eššaṭṭâra et la petite maison qui le touche et fait partie de ses dépendances, au sommet du Ḥalq En-Na'âm et au sud de la Médersa bénie[2];

[1] J'ai cru devoir préciser par les mots entre parenthèses, conformément aux conclusions de M. Van Berchem, dans son article sur les *Titres califiens d'Occident* (*Journal asiat.*, cité p. 313-314).

[2] Il y a actuellement au sud de cette médersa un therme très ancien donnant sur le Zoqaq el-ḥajer et dans l'angle que fait cette rue avec la rue du Dûḥ. J'en ai retrouvé aussi un autre en descendant le Zoqaq el-ḥajer, au sud-est de la médersa, non loin de la petite mosquée d'Abû-el-Hasan; il paraît aussi fort ancien et il est complètement en ruines. Je ne saurais dire lequel des deux est ici désigné, car aucun d'eux ne porte aujourd'hui le nom de ḥammâm eššaṭṭâra. Quant au nom de Ḥalq En-Na'âm, il désignerait sans doute la partie haute du Zoqaq el-ḥajer, car des Musulmans de ce quartier

2° Le moulin qui touche à cette Médersa vers l'est [1];

3° Le moulin connu sous le nom de Rḥâ-l-Ḥaṭṭâbîn [2], à partir duquel est répartie (par canalisation) l'eau vers la Médersa (atrium) et vers le Dâr El-Ûḍû [3];

4° Le four (à pain) qui est sur la rue le séparant de la Médersa [4];

5° Les deux écuries, dont l'une est sur la rue, voisine du four (précité) [5] et attenante aux nouvelles boutiques constituées en ḥabous au profit de cette Médersa; et l'autre se trouve dans la rue d'Ibn Nowwâr [6]; elle touche au Dâr El-Ûḍû [7];

6° Soixante-quatorze boutiques, toutes situées dans le voisinage de la Médersa [8].

m'ont assuré qu'un fandaq de ce nom existait encore il y a une cinquantaine d'années dans cette partie de la rue.

[1] Ce moulin existe encore, et l'eau qui l'actionne est justement celle du bras de l'Oued Fès qui traverse l'atrium de la médersa.

[2] Ce moulin, qui se trouve à l'ouest de la médersa, c'est-à-dire en amont et sur le bras de l'Oued canalisé, existe également encore; on le connaît sous le nom de Rhat-el-Mezda', par abréviation pour Rhat-el-Mezda'-el-fòqi. Or El-Mezda'-el-fôqi est le nom du premier passage transversal réunissant les deux rues parallèles du Zoqaq el-hajer et de la Ṭâl'a; le second, le Mezda'-el-wusti ou Ṭoryâna-ssgira, est le second de ces passages; il longe la face ouest de la médersa. Le troisième passage transversal est à l'est de la médersa, il est en partie voûté et se nomme aujourd'hui sâbat Toryâna.

[3] Il s'agit du grand Dâr El-Ûḍû, dont j'ai parlé ci-devant; c'est une annexe de la médersa qui se trouve au nord de celle-ci, en face de l'entrée principale sur la rue de la Ṭâl'a.

[4] Ce four existe encore dans le Zoqaq el-hajer; il est communément appelé aujourd'hui *ferrân Jmahri*, du nom d'un Rifain qui l'a autrefois exploité.

[5] Existe encore en ce même endroit comme caravansérail.

[6] Il n'existe plus de rue de ce nom; mais il est à supposer que c'était au XIV° siècle le nom de l'extrémité de la rue qui longe la façade nord de la médersa et que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de Sôq de la Ṭâl'a (cf. Plan Orthlieb), que des auteurs anciens appelaient Sôq el-Qasr, car cette rue conduit justement à la qasba des Filâla, que l'on entend encore nommer à Fès : Qaṣba-t-ennowar.

[7] Il existe encore des écuries qui touchent par l'ouest au Dâr El-Ûḍû; elles sont séparées en deux bâtiments par la rue dite Zonqa-t-el-Mâgâna, qui est une ruelle longeant l'extrémité ouest des constructions dans lesquelles était la fameuse mâgâna dont j'ai parlé ci-devant.

[8] Le Sôq de la Ṭâl'a, voisin de la Bû'anâniya, compte de nombreuses boutiques, parmi lesquelles il serait difficile de distinguer aujourd'hui celles qui

Tous (ces immeubles ont été constitués en ḥabous) avec les droits qui leur sont attachés et tous leurs avantages, afin que leurs revenus soient affectés à l'entretien de la Médersa, à la solde des professeurs, des étudiants et des employés de cette maison, en vertu d'un (acte d') immobilisation, complet, bien établi, ne comportant pas de modification (à venir) dans son texte, s'il plaît à Allâh, le Très-Haut.

La construction de cette Médersa fut commencée le 28 du mois de ramaḍan-le-grand, en l'an 751 (30 novembre 1350); elle fut achevée à la fin du noble mois de ša'ban de l'an 756 (ce mois finissait le 8 septembre 1355).

Ces constructions furent faites sous la surveillance de l'Inspecteur des biens ḥabous de la ville de Fès — qu'Allâh, le Très-Haut, la protège! — Abû-l-Ḥosain ben Aḥmed ben El-Ašqar — qu'Allâh le garde!

Qu'Allâh soit loué sans cesse! Qu'Il accorde Ses Grâces à notre Seigneur et maître Moḥammed, Son Envoyé généreux et à sa famille! qu'Il leur accorde le Salut!

Cette inscription est importante à divers points de vue :

A. Comme les autres inscriptions de fondation relevées dans les médersas mérinides, elle indique l'objet précis de ces constructions, et cet objet ici est double : c'est d'abord une école où l'on enseignera — comme dans les autres médersas — les sciences et le Qoran; c'est en même temps une mosquée-cathédrale, dans laquelle devait se faire le prône du vendredi, au même titre que dans les trois mosquées principales, antérieurement fondées, d'El-Qarwiyîn, d'El-Andalus et de Fès-ejjdîd.

B. L'inscription fixe les dates précises du commencement et de la fin de la construction, qui dura près de cinq années. On ne saurait trouver excessive la durée de travaux de cette

sont mentionnées ici au nombre de soixante-quatorze. Mais on peut penser que parmi celles-ci se trouvaient toutes les boutiques qui furent construites sur les façades du bâtiment de la médersa, des grandes latrines et de la mâgâna, sur la rue de la Ṭâl'a.

IMPRIMERIE NATIONALE

importance. Il faut peut-être se montrer plus réservé sur le chiffre de 480,000 ducats [1] indiqué par Léon l'Africain comme montant de la dépense de ces constructions. Ce chiffre, qui aurait été donné à Léon au XVII[e] siècle, c'est-à-dire deux siècles après la fondation, paraît être très exagéré.

C. Le personnage mentionné ici comme surveillant des ḥabous est un inconnu pour nous. Il est cependant curieux de constater le rôle important joué par un fonctionnaire des ḥabous en cette circonstance. Il s'agit en effet non d'un architecte, chargé de faire appliquer ses plans, de diriger les travaux et d'en surveiller l'exécution, mais d'un simple contrôleur des dépenses. Cette mention tendrait à prouver qu'Abû ʿInân attachait plus d'importance que les vers de la légende, rapportés ci-devant, ne le laisseraient penser, aux dépenses que devait entraîner une telle fondation. En tous cas ce surveillant des ḥabous de Fès, bien que l'histoire ne nous apprenne rien de lui, devait jouir d'un certain reflet à Fès pour que le roi ait laissé graver son nom sur cette plaque de marbre, où ne figurent que le nom d'Abû ʿInân et de ses ancêtres et prédécesseurs sur le trône mérinide. Il est vrai que par une telle indication, sur un document officiel et public, le jeune roi — il n'avait qu'environ vingt-sept ans à cette époque — montrait au peuple qu'il savait veiller au contrôle des dépenses, ce qui pouvait lui gagner la confiance de ses sujets. Et puis, il y avait des précédents; par exemple, lorsque l'on fit d'importants agrandissements à la Mosquée d'El-Qarwiyîn sous les premiers Almoravides, le souverain ʿAli ben Yûsof ben Tâšfîn avait aussi désigné le qâdi de Fès, un personnage intègre et vénéré — nous disent les textes — pour contrôler les dépenses de ces travaux.

[1] Si l'on se base sur la valeur du ducat (10 fr. 152) donnée par M. Massignon (*Le Maroc, loc. cit.*, p. 101), cela ferait environ en francs 4,872,960.

D. Il est à remarquer, qu'à la différence de ce qui s'est passé pour les autres médersas, les biens dont les revenus ont été affectés à l'entretien de celle-ci sont tous situés dans son voisinage immédiat. Je crois même que la plupart de ces immeubles furent construits en même temps que la médersa elle-même. Je le penserais volontiers du bain public, du ḥammam essaṭṭâra; car le bain, au même titre que les latrines, fait partie des annexes d'une mosquée, comme lieu de purification rituelle. Et c'est ce qui me donne à croire que le therme mentionné ici est bien celui qui s'élève encore aujourd'hui au sud-ouest de cette médersa, de l'autre côté du Zoqaq el-ḥajer. L'un, au moins, des deux moulins à farine cités dans l'inscription, celui de l'est, paraît bien avoir été bâti en même temps que la médersa, puisqu'il est englobé dans l'ensemble des constructions du corps principal de cette maison. Quant aux «nouvelles boutiques» dont il est fait mention ici, ce sont d'abord toutes celles qui existent encore et se trouvent sur la rue de la Ṭâlʿa en façade des bâtiments et annexes de la médersa.

E. Ce qui mérite particulièrement d'être souligné dans ce document public, ce sont les titres officiels donnés à Abû ʿInân et à ses prédécesseurs. La thèse de M. Van Berchem au sujet des prétentions d'Abû ʿInân au Kalifat se trouve justifiée une fois de plus et sur un document d'une incontestable authenticité.

Ce jeune roi, versé dans la loi (العالم), savait bien la signification dans l'Islâm du titre de *Kalife,* chef de tous les croyants [1], que son père paraît avoir convoité dans toute sa

[1] Je citerai ici sur la valeur de ce titre, à part l'excellente étude de M. M. Van Berchem, *Titres califiens d'Occident* (*Journal asiatique,* mars-avril 1907) le récent travail de M. C. A. Nallino, *Appunti sulla natura del «califfato» in genere e sul presunto «califfato ottomano»*, in-8°, 31 p., Roma, 1917, typog. du Minist. des Aff. Extérieures.

politique avec les Ḥafsides de Tunis, mais qu'il ne semble avoir jamais porté. Abû ʿInân se l'attribua sans doute, comme je l'ai dit ci-devant, dès qu'il se fit proclamer sultan à Tlemcen à la place de son père Abû-l-Ḥasan, après le désastre des Mérinides devant Qairouan.

La présente inscription lui donne tous les titres éminents, nécessaires, devant les Musulmans, à la justification de ces prétentions; elle le nomme le Kalife, l'Imâm, l'Amîr El-Mûminîn et confirme son surnom en Allâh, El-Mutawakkil ʿalâ llâh.

Mais les titres et les prétentions de ce roi mérinide, nous les connaissions déjà par d'autres inscriptions et d'autres textes, sur lesquels s'est appuyé d'ailleurs M. Van Berchem pour étayer sa documentation et soutenir sa thèse. Notre inscription leur donne seulement une confirmation de plus. Ce que nous ne savions pas encore, c'est que, comme complément naturel à cette prétention au Kalifat, ce souverain mérinide avait décidé que le titre de Kalife serait héréditaire dans sa famille, ainsi que le prouve la phrase de notre inscription :

وجعل (الله) الخلافة كلمة باقية في عقبه الى يوم الدين

Or ce désir d'Abû ʿInân ne fut pas réalisé. On sait par ce que j'ai dit ci-devant (chap. III, 2, *a*) comment il mourut en 759, assassiné dans son palais; et l'histoire nous apprend que ses successeurs n'osèrent plus guère prendre ce titre de chef suprême de l'Islâm, d'Amîr El-Mûminîn, et se contentèrent, à de rares exceptions près, comme ses prédécesseurs, du titre «sub-Kalifien» d'Amîr El-Muslimîn[1].

[1] «... les successeurs de Fâris (Abû ʿInân), s'ils n'ont pas toujours pris officiellement le titre éminent de Califes, ont tenté, eux aussi, d'en faire un titre dynastique, et que ces tentatives sont toujours en fonction de leurs rapports avec les Ḥafsides.» Cf. Van Berchem, dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1907, p. 317.

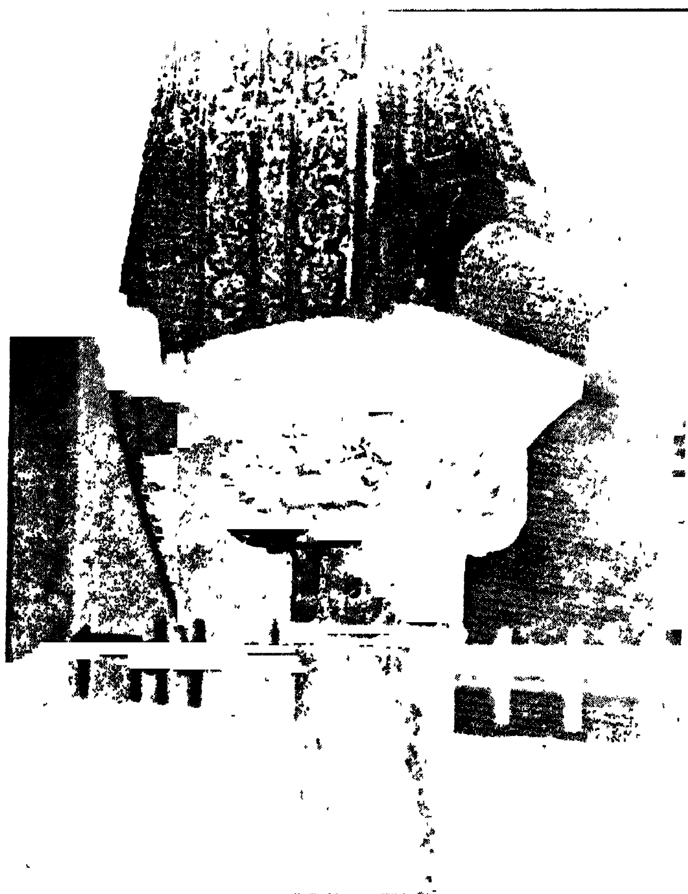


Photo A. Bel.

Fig 60.
L'un des chapiteaux en marbre-onyx de la travée centrale, dans la salle de prière de la Médersa Bū'anāniya.

Étude épigraphique. — Je n'ai pas l'intention de donner ici toutes les inscriptions de la Bû'anâniya. Je me suis borné en effet à relever sur place quelques-unes seulement des plus importantes et des plus caractéristiques.

Pour plus de commodité, je grouperai, comme je l'ai fait déjà précédemment pour la Médersa des 'Aṭṭârîn, les inscriptions que j'ai notées par catégories d'après la matière sur laquelle elles sont sculptées ou tracées : marbre, bois, plâtre, faïence écorchée.

A. *Inscriptions sur marbre.* — La plus importante par sa longueur et par sa valeur documentaire est l'inscription de fondation qu'on vient de lire.

A part celle-là, je ne connais dans cette médersa d'autres inscriptions sur marbre que celles des six chapiteaux couronnant les colonnes qui soutiennent la travée centrale de la salle de prière. Encore les inscriptions qui figurent sur les chapiteaux des deux extrémités n'apparaissent-elles que partiellement, puisque ces chapiteaux sont engagés dans les murs est et ouest de la salle.

Tous ces chapiteaux sont du même modèle (fig. 60). C'est le beau chapiteau mérinide dont Tlemcen offre de nombreux exemples au Musée archéologique (chapiteau du Palais de la Victoire et plusieurs autres)[1], à la Mosquée de Sîdi-l-Ḥalwi, dans la cour du sanctuaire de Sîdi Bû Medyan[2]. Les chapiteaux de la Bû'anâniya sont parmi les plus beaux de ceux des Mérinides. On y remarquera la pureté du style, la régularité du décor, la vigueur de la sculpture. Sur aucun autre je n'ai trouvé le gracieux décor floral de palmettes doubles que nous

(1) Voir W. Marçais, *Catalogue du Musée de Tlemcen*, pl. VI.

(2) Cf. *Monuments arabes de Tlemcen*, p. 294 et *passim;* voir surtout la figure 44 qui représente un chapiteau mérinide tlemcénien d'un type analogue à ceux-ci.

avons ici pour garnir les vides entre les méandres de la partie cylindrique.

Les deux chapiteaux des colonnes centrales, celles qui font face au miḥrâb, donnent, sur le turban, l'inscription suivante, en caractères andalous, répétée sur chacun d'eux (fig. 60) :

أمر ببناء هاذه المدرسة المباركة مولانا امير المؤمنين المتوكل على الله ابو عنان ابن مولانا امير المسلمين أبى الحسن ابن الخلفاء الراشدين ايده الله

La construction de cette Médersa bénie a été ordonnée par notre maître... Abû 'Inân, fils de l'Amîr El-Muslimîn Abû-l-Hasan, descendant des Kalifes orthodoxes...

Il est intéressant de noter ici dans la titulature mérinide une formule que nous rencontrons aussi chez Ibn Baṭûṭa[1]. Abû 'Inân, pour légitimer davantage ses prétentions au Kalifat suprême, a tenu à joindre à ces titres, comme l'avaient fait avant lui les Ḥafsides, ce que M. Van Berchem appelle si justement pour ceux-ci la «fiction généalogique». N'est-il pas en effet curieux de voir ce Mérinide, ce Berbère de la grande famille des Zenâta, donner à son père le titre de «descendant des Kalifes orthodoxes»? On ne saurait mieux montrer l'origine des prétentions d'Abû 'Inân au Kalifat qu'en reproduisant ici ce qu'a dit des Ḥafsides M. Van Berchem : «Pour consacrer le califat éminent des Ḥafsides, il ne manquait plus que l'indispensable fiction généalogique, à laquelle des savants officieux avaient déjà pourvu. Et l'on ne s'étonnera plus, maintenant, qu'ils ne se soient pas contentés d'une origine arabe, mais

[1] Cf. éd. de Paris, t. I, p. 4 et *passim*, où il est nommé : ابوعنان بارس ابن موالينا الايمة المهتدين الخلفاء الراسدين ; mais on aurait pu prendre ces formules pour des louanges sous la plume d'un écrivain de cour; elles n'avaient pas la valeur du document officiel qu'est cette inscription de la Bû'anâniya, à laquelle Ibn Baṭûṭa les a peut-être empruntées.

qu'ils aient fait descendre Abû Ḥafs ʿUmar du calife Omar lui-même, c'est-à-dire du premier titulaire du titre *amîr al-mûminîn*. Enfin, cette descendance autorisait les Ḥafsides à

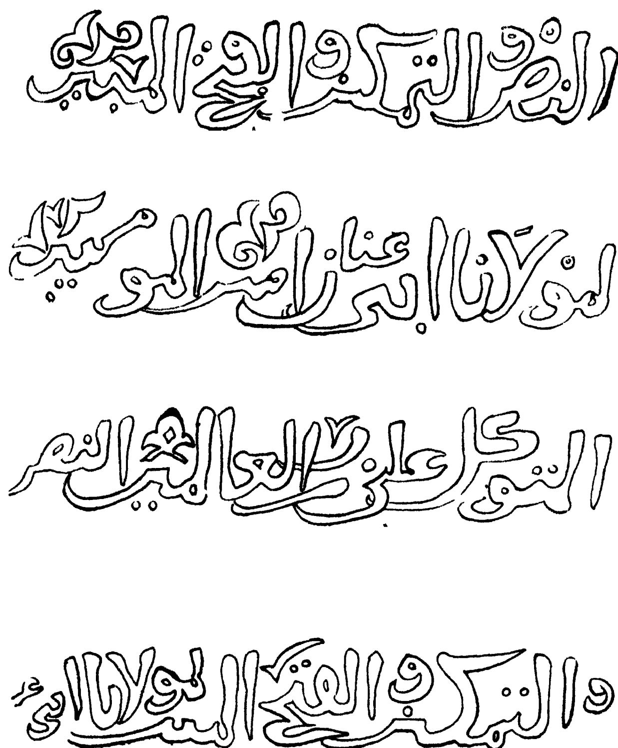


Photo A. Bel.

Fig. 61.
L'inscription de l'un des chapiteaux de marbre,
d'après un calque.

prendre, à plus forte raison que les Mouminides, le titre généalogique *ibn* al-Khulafâ' ar-rachidîn, «fils des califes orthodoxes», qui figure dans leurs documents officiels[1]. »

[1] *Titres califiens d'Occident*, dans le *Journal asiatique*, mars-avril 1907, p. 287-288.

Les quatre autres chapiteaux, du même type que les deux précédents. portent tous sur le turban, dans les mêmes caractères andalous, la répétition de ces formules que l'on rencontrera si souvent dans cette médersa (fig. 58) :

النصر والتمكين والفتح المبين + لمولانا أبي عنان أمير المومنين + المتوكل على رب العالمين النصر + والتمكين والفتح المبين لمولانا ادي ع + [1]

Succès, réussite, triomphe évident à notre maître Abû 'Inân, l'Amîr El-Mûminîn, celui qui met sa confiance dans le Maître des Mondes ! etc.

Les deux photographies (fig. 60 et 61) permettent de se rendre compte de la vigueur des lettres et de la netteté de cette belle écriture mérinide qui me semble avoir atteint sur le marbre son maximum de pureté sous Abû-l-Ḥasan et son fils Abû 'Inân. Ici, c'est à peine si ces inscriptions sont décorées de quelques élégantes palmettes doubles et lisses et d'un fleuron trilobé formé par deux palmettes doubles affrontées. On retrouve dans cette inscription les mêmes eulogies *En-naṣr wa-t-tamkîn wa-l-fatḥ ul-mubîn* que dans celle d'Abû-l-Ḥasan publiée ci-devant à propos de la Médersa Meṣbâḥiya.

Elle figure aussi sur les inscriptions d'Abû-l-Ḥasan à Tlemcen et ailleurs, notamment à Salé. La médersa de Salé fut fondée en effet par Abû-l-Ḥasan en 742 et l'on lit sur la frise de bois qui court sous les plafonds les mêmes formules que pour Abû 'Inân, au nom et au titre près :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا السلطان الامير بها ابي الحسن أمير المسلمين

[1] Le signe + marque la fin de chacune des quatre parties de l'inscription sur les quatre faces du chapiteau.

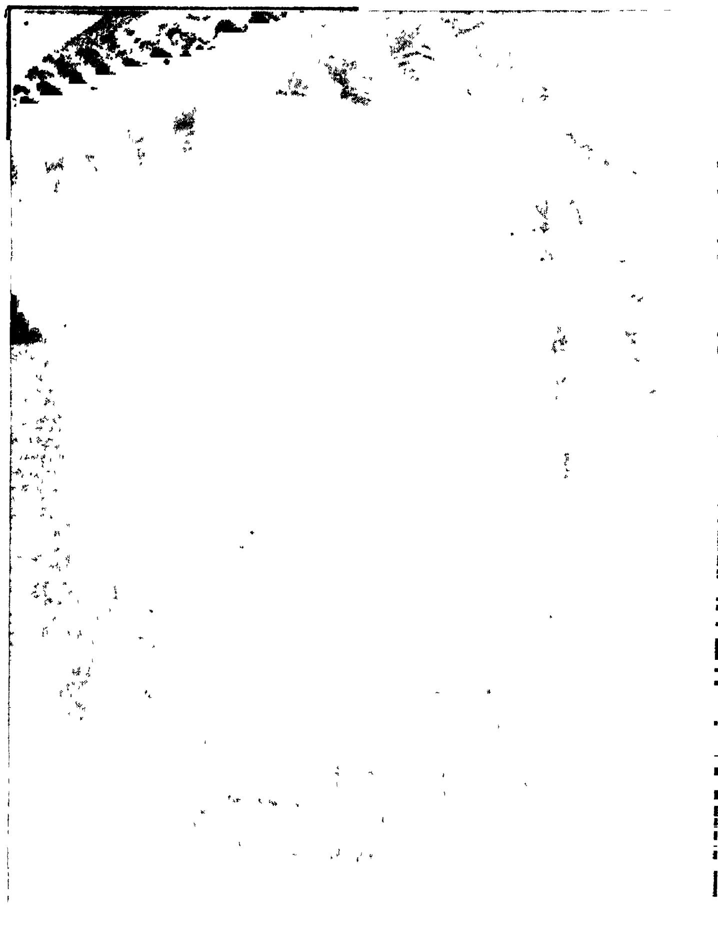


Photo Lanbe.

Fig. 62.
L'inscription sur bois du linteau de la porte d'entrée
(côté du Zoqaq el-ḥajer).

Quant au titre d'*Amîr El-Mûminîn* donné dans ces deux inscriptions au Sultan Abû 'Inân, c'est celui que l'on trouve dans toutes les inscriptions authentiques de ce souverain mérinide. Je n'en connais qu'une seule qui lui donne le titre d'*Amîr El-Muslimîn* : elle se trouve dans cette même médersa, comme je l'indiquerai plus loin à propos des inscriptions sur plâtre, et elle est due à une erreur commise à l'occasion d'une restauration maladroite.

B. *Inscriptions sur bois.* — 1° Sur le linteau de bois de la porte d'entrée sur le Zoqaq el-ḥajer est sculptée une inscription dédicatoire en très beaux caractères andalous, en relief sur un mince rinceau détachant dans les vides ses palmettes doubles dont les pointes très développées sont contournées en un spire gracieux. Ces motifs décorent les intervalles entre les longues hampes des lettres, car, selon un usage fréquent, l'inscription est tracée sur la base du linteau.

Voici cette inscription, reproduite par la photographie (fig. 62) :

أمر ببناء هاذه المدرسة السعيدة مولانا أمير المومنين المتوكل على

رب العالمين ابو عنان فارس أيّد الله امره و اعز نصره

La construction de cette Médersa heureuse a été ordonnée par notre maître l'Amîr El-Mûminîn, qui met sa confiance dans le Maître des Mondes, Abû 'Inân Fâres — qu'Allâh soutienne son autorité et fortifie son succès !

2° Les boiseries, sous l'auvent monumental de cette porte monumentale (fig. 62 et 54), sont elles aussi sculptées de motifs floraux et épigraphiques. Quatre colonnettes de bois, supportant l'encorbellement à stalactites — qui remplace ici les consolettes pour soutenir les poutrelles de l'auvent —

divisent le panneau vertical de bois sur le plan du mur, en cinq compartiments égaux formant cinq arcatures lobées. L'arcature centrale et les deux extrêmes sont décorées par la double eulogie, en coufique stylisé, البركة, écrite, une fois de droite à gauche et une fois de gauche à droite, à la base du cadre et développée vers le haut en entrelacs formés par les hampes des lettres qu'encadrent des palmettes. Les deux autres arcatures sont d'une sculpture uniquement florale. Ces quatre colonnettes de bois reposent sur une corniche en bois sculpté, d'un motif coufique, que nous avons déjà rencontré dans d'autres médersas mérinides et que nous retrouverons souvent dans l'épigraphie de celle-ci : c'est la double eulogie يُمْن répétée à l'endroit et à l'envers dans une arcature lobée, de la hauteur de la corniche. Les arcatures qui renferment, sur cette corniche de peu de relief, la formule يمن sont séparées les unes des autres par un médaillon décoré de la pomme de pin, surmonté de la coquille mérinide, comme sur le linteau supérieur soutenant le plafond des galeries couvertes, sur le pourtour de l'atrium (fig. 55) ; ce médaillon est différent sur la frise qui court sous le plafond des galeries, où il sépare la même formule (fig. 68 ci-après); il est formé par un ressaut du ruban d'encadrement encadrant une coquille et surmonté d'un gros fleuron trilobé; il est même simplifié et ne renferme plus de coquille sur la frise surmontant les lambris de plâtre du pourtour du vestibule d'entrée par le Zoqaq el-ḥajer (fig. 67 ci-après). C'est encore cette même eulogie, mais sous la forme باليمن, que l'on retrouve répétée dans le même vestibule sur la corniche qui surmonte la frise précédente (fig. 67).

3° Dans ce même étroit vestibule, d'ailleurs, court, au-dessus de l'encadrement intérieur de la porte, un étroit bandeau sculpté en coufique épais et anguleux (fig. 63), donnant la



Photo A. Bel.

Fig. 63.

Fragment de l'inscription coufique sur bois, à l'intérieur de la porte (côté du Zoqaq el-hajer), d'après un calque.



Photo A. Bel.

Fig. 64.

Partie de la façade de l'ouest de l'atrium,
donnant un fragment de la grande frise épigraphique de bois
sous les consolettes de l'auvent.

répétition des eulogies si communes dans les monuments andalous et maġribins :

الغبطة المتصلة و النعمة الشاملة واخ

La prospérité continue, le bien-être complet, etc.. [1].

4° Dans le vaste atrium de cette médersa on remarque dès le premier coup d'œil que les lambris de bois sculpté occupent, dans la décoration des murs, des surfaces bien moins considérables qu'à la Médersa des ʿAṭṭârîn. Ici les lambris de plâtre ont pris la place des bois sur la plus grande partie des murs.

Sous les consoles de l'auvent, court sur les quatre faces une large bande épigraphique, comme à la Médersa du Ṣabrîj et à celle des ʿAṭṭârîn. A la Bû ʿanâniya comme à la Médersa-t-eṣṣabrîj, elle est entièrement en andalou; les caractères sont assez grands et assez nets, dans les parties où les intempéries ne les ont pas détruits, sur la façade de l'ouest par exemple, pour qu'il soit très facile de les lire à l'œil nu quand on est au milieu de l'atrium. Comme d'ordinaire, les caractères d'écriture, formant un premier plan, sont tracés en relief sur un rinceau floral d'arrière-plan, détachant de longues et larges palmettes doubles et triples, aux pointes effilées et recourbées, qui s'épanouissent largement dans les vides, au-dessus des lettres et sur le même plan qu'elles. Le plan du fond est occupé par les spires du rinceau et par un fouillis d'arabesques florales formées de petites palmettes (fig. 64).

Cette grande inscription cursive, qui occupe le bas de la frise et dont les hautes hampes des lettres s'élèvent jusqu'au

[1] Ces formules se retrouvent notamment à la Mosquée de Sîdi-Ḥalwi à Tlemcen, sur bois et également sous les plafonds et au-dessous des consoles du portail (cf. *Monuments arabes de Tlemcen*, p. 296); mais les caractères coufiques y sont plus élégants que ceux-ci (cf. *ibid.*, p. 297, fig. 74). On retrouve ces formules et aussi en coufique dans d'autres médersas de Fès et dans d'autres monuments, par exemple sous l'auvent du portail de la Mosquée des Andalus.

rebord supérieur de la bande, est entièrement tirée du Qoran. J'ai lu sur la façade ouest les versets 11 à 14 de la sourate XLVIII.

5° Comme à la Médersa du Ṣahrîj, les galeries couvertes de l'atrium sont supportées, du côté de la cour, par un double linteau de cèdre — s'appuyant sur des corbeaux de même nature — entre les piliers de soutien (cf. fig. 51, 53, 55). Je viens de dire que le linteau supérieur était décoré de motifs floraux et d'arcatures renfermant l'eulogie يمن en coufique; les corbeaux ont une sculpture florale encore belle mais déjà décadente.

Quant au linteau inférieur de chacune des travées, il porte des inscriptions en caractères andalous sur rinceau floral. La pluie a rongé un grand nombre de ces sculptures sur les linteaux les plus exposés aux intempéries. Il est, par exemple, impossible de lire les inscriptions et même d'en découvrir la trace sur les linteaux de la face est de l'atrium; mais sur les faces nord et ouest on peut déchiffrer et même souvent lire facilement toutes ces inscriptions. Je n'ai pas relevé intégralement tout ce qui reste lisible sur ces linteaux. Il s'agit de vers du mètre *kâmil,* à la louange de ce lieu de prière et d'étude, ainsi que de son fondateur. En voici d'ailleurs un spécimen, donné par les deux vers suivants qui figurent sur le dernier linteau, occupant l'extrémité sud de la face occidentale, et qui sont les deux vers par lesquels se terminent ces inscriptions poétiques :

فقيامه بالملك طول نهاره ۞ وقيامه لله في الظلماء

لا زال في عزّ وسعد مسعدا ۞ وإيالة موصولة النعماء

Il (Abû 'Inân, mentionné dans les vers précédents) passe ses journées à s'occuper du gouvernement et consacre ses nuits au culte d'Allâh.

Puisse-t-il ne pas cesser d'être favorisé dans la puissance et la félicité et de jouir d'un gouvernement heureux !



Photo A. Bel.

Fig. 65.
Inscriptions coufiques sur moucharabie à l'entrée principale sur l'atrium

Aucun signe particulier, aucun motif de décoration ne marque la fin des hémistiches ou des vers. L'inscription commençait à l'extrémité sud de la face est par les vers qui ont disparu et se terminait par les deux vers que je viens de citer. Elle est sculptée en une seule ligne d'écriture sur chaque linteau; (comme l'indique la figure 55, qui donne justement en entier les deux vers ci-dessus) et les lettres sont plus ou moins serrées, selon la place dont on disposait. Souvent des lettres ou des fins de mots sont rejetés au-dessus de la ligne d'écriture pour arriver à mettre le texte complet que devait recevoir le linteau.

6° Sur les montants et les traverses, formant le cadre de chacun des deux battants de la grande porte en bois sculpté de la salle de cours à l'ouest de l'atrium (fig. 49 et 50), sont aussi de belles inscriptions arabes.

A l'intérieur de chaque battant, l'inscription est en caractères andalous; elle est sculptée, comme les autres, sur un rinceau floral. et nous donne la répétition des invocations, déjà vues, en faveur d'Abû ʿInân :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا ابي عنان أمير المومنين المتوكل على رب العالمين

7° La grande baie centrale de la face nord est fermée, comme je l'ai dit, par un panneau de bois de cèdre, couronné par un large bandeau rectangulaire de moucharabie. surmonté lui-même, comme dans les autres médersas (Ṣahrîj, ʿAṭṭârîn, Meṣbâḥiya), par un arc de plein cintre (fig. 65).

L'intérieur de l'arc est occupé par un panneau de moucharabie sur lequel sont fixées les baguettes de bois de l'inscription suivante, en coufique anguleux : البركة الكاملة.

Les hampes des lettres de l'inscription qui est placée à la

base du panneau se développent vers le haut et forment des entrelacs rectilignes occupant tout le reste du panneau.

Sur le bandeau rectangulaire de moucharabie, placé au-dessous, je lis :

(على) المحسنين بتاريخ شهر رجب الفرد المبارك

qui est la suite de l'inscription précédente, de sorte que la traduction complète serait :

Que la bénédiction parfaite soit à ceux qui ont bien agi ! A la date du mois de Rajeb béni.

Il manque dans cette date l'indication de l'année. On peut cependant penser que ce panneau est contemporain de la fondation et qu'il fut placé là lorsque les travaux de construction et d'ornementation furent achevés ou à peu près, et la médersa ayant été terminée complètement à la fin de *ša'ban* 756, je crois qu'il faut dater cette inscription du mois de rajeb de la même année, c'est-à-dire d'un mois avant l'achèvement complet des travaux.

Ce genre d'inscriptions coufiques en bois, fixées sur un panneau de moucharabie, était fort répandu à Fès au XIVe siècle. J'en ai signalé plus haut dans des médersas, mais elles n'offraient que de courtes eulogies : il y en avait du même genre dans la plupart des édifices religieux. Mais parmi ceux-ci il faut faire pour ce genre de décoration épigraphique une place à part aux écoles qoraniques. Quelques-unes des plus anciennes de ces écoles que j'ai vues à Fès étaient décorées extérieurement de bois sculptés et de moucharabies formant l'encadrement de la large baie rectangulaire, servant à l'éclairage de la salle, et de la porte étroite et haute placée à côté. Des baguettes de bois formant des entrelacs rectilignes, des polygones étoilés, fixées sur les bandes de moucharabie des panneaux d'encadrement de la grande baie, en constituent le



Photo A. Bel.

Fig. 66.

L'inscription coufique sur moucharabie décorant le fronton de la porte d'une école qoranique dans le quartier de Gerniz (Fès).

décor sur la rue; la porte fermée par un battant en bois plein est couronnée d'un haut panneau rectangulaire en moucharabie recouvert de baguettes donnant toujours la sourate *El-Ihlâṣ* du Qoran. Je signalerai ici la décoration de deux de ces écoles qoraniques, situées, l'une dans la rue qui monte du Pont de Bein-Lemdun à la Mosquée des Andalus, l'autre dans une petite rue étroite, à l'entrée du quartier de Gernîz, en venant des Qattânîn. C'est celle-ci, qui est la mieux conservée, que reproduit la figure 66. C'est une photographie que j'ai dû prendre de côté parce que l'étroitesse de la rue ne me permettait pas de la prendre de face. Elle constituera, pour ce genre d'écriture coufique sur moucharabie, un document de comparaison avec l'inscription analogue donnée ici, de la Médersa Buʿanâniya. L'inscription qui figure sur le panneau de la porte de cette école qoranique donne en entier la sourate *El-Ihlâṣ* et commence par les mots بسم الله الرحمن الرحيم qui occupent la première ligne. Elle est complète; les deux seuls mots qui sont tombés sont لم يكن à l'avant-dernière ligne.

8° La figure 57 ci-dessus nous donne quelques-unes des inscriptions sur bois qui se trouvent sur les frises au-dessous de la coupole à stalactites de bois abritant l'escalier principal d'entrée, du côté de la Ṭâlʿa. Contre les quatre murs, la coupole s'appuie sur une série de colonnettes de bois peint et sculpté reposant elles-mêmes sur une étroite corniche de cèdre également.

Cette corniche est ornée d'une bande d'inscriptions coufiques d'un type anguleux et plat, à rapprocher de celui que reproduit la figure 66 ci-dessus, bien que la forme des lettres soit assez différente. Les inscriptions données ici sont la répétition des eulogies connues :

الملك الدائم العز القائم الخ

Les colonnettes de bois se dressent devant un panneau rectangulaire de cèdre, occupant la longueur des quatre faces également, et qu'elles divisent en une succession de compartiments disposés de façon que le compartiment le plus large soit encadré par deux plus étroits. Ceux-ci sont couverts de sculptures florales. Les panneaux les plus larges ont reçu un décor à la fois floral et épigraphique : à leur base est sculptée l'eulogie البركة, répétée à l'envers. De cette façon les ة des deux mots sont affrontés, leurs hampes se développent et s'entrelacent, pour former au-dessus de cette inscription un médaillon allongé dans le sens horizontal et qui renferme l'eulogie en cursif العافية الباقية si courante dans la décoration sculptée du XIV[e] siècle et des époques postérieures, jusqu'à nos jours, car les gypsoplastes d'aujourd'hui la tracent encore sur les lambris de plâtre qu'ils sculptent, même dans les maisons privées.

9° Je signalerai enfin la bande d'inscriptions sur bois, en caractères andalous, qui décore le linteau, au-dessus de la porte du grand Dâr El-Ûḍû, du côté de la Ṭâlʿa et donne des invocations déjà souvent rencontrées dans les inscriptions monumentales de cette époque. :

الغبطة المتصلة والبركة الكاملة والنعمة الشاملة

C. *Inscriptions sur plâtre.* — Il faudrait des pages pour reproduire au complet toutes les inscriptions sur plâtre qui subsistent encore dans cette médersa. Mais on a beaucoup exagéré cependant le nombre des inscriptions qui s'y trouvent et l'on s'est souvent trompé sur leur nature même. La *Borda* n'y est écrite ni en entier (comme le dit Pérétié), ni même en partie, pas plus que le Qoran tout entier[1].

(1) Pérétié, *Les Medrasas de Fès*, loc. cit., p. 279, dit en effet : «L'intérieur de cette medrasa est garni de fort belles décorations : le Qoran est



Photo A. Bel

Fig. 67.
Les revêtements du mur à droite
en entrant par la porte du Zoqaq el-hajer.

L'élément géométrique dans le décor des revêtements en plâtre de cette médersa prend déjà de plus en plus la place des motifs floraux et épigraphiques ; et, bien qu'il soit encore dans la bonne tradition mérinide, cet envahissement des motifs purement géométriques, qui occupent ici de très vastes panneaux, au lieu de souligner ou d'encadrer discrètement les compositions épigraphiques et florales, nous apparaît comme un signe d'appauvrissement du style.

Je donnerai ici les plus importantes inscriptions sur plâtre, choisies parmi celles que j'ai relevées dans cette médersa comme étant les plus caractéristiques. Elles n'apporteront d'ailleurs qu'une bien modeste documentation, au point de vue historique et épigraphique, à ce que nous savons déjà. A part l'inscription dédicatoire, déjà donnée sur bois et sur marbre, on ne rencontrera que des versets du Qoran, des eulogies et des sentences courantes.

1° En entrant dans le vestibule qui est immédiatement derrière la porte du Zoqaq el-ḥajer, on a, à gauche, l'escalier coudé conduisant aux galeries couvertes de l'atrium, à droite les revêtements du mur, indiqués par la photographie que donne la figure 67.

Et cette photographie nous explique la composition du décor des murs de cet escalier et de ceux des galeries couvertes : au-dessus des lambris de faïence, sont les revêtements de plâtre sculpté, couronnés eux-mêmes par les frises de bois sculpté. Mais les plâtres et les faïences sont très endommagés et la photographie 67 donne un spécimen de la partie la moins dégradée de cet escalier et du vestibule, grâce encore à des restaurations.

écrit tout entier sur les poutres, ainsi que le *Borda*, sur plâtre, à l'intérieur de la grande porte de la Tala'a.» Ces deux affirmations sont aussi inexactes l'une que l'autre.

IMPRIMERIE NATIONALE.

J'estime en effet que ce panneau de plâtre a été entièrement refait très postérieurement à l'époque mérinide : les tympans de la grande arcature aveugle qui en occupe le centre nous offrent un décor floral moderne, dont le motif en V avec un bâton vertical en forme d'œuf allongé au centre cherche peut-être à imiter, lourdement, l'ancien fleuron mérinide. L'inscription andalouse, elle-même, qui forme le cadre de cette arcature, n'est plus du type robuste de l'écriture mérinide ; les rares et chétifs fleurons semés dans quelques vides, à côté de signes voyelles, sont, avec leur tige-support inattendue, une bien médiocre réminiscence du fleuron trilobé du XIVᵉ siècle.

Enfin cette inscription nous donne justement des formules qui nous sont familières dans cette médersa ; la voici :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا أبى عنان أمير المسلمين وناصر

الدين المتوكل على رب العلمين

A défaut du décor, cette inscription seule nous permettrait d'affirmer que ces sculptures ne sont pas de l'époque d'Abû ʿInân, car ce souverain, qui est toujours appelé أمير المومنين, ne reçoit ici que le titre inférieur de أمير المسلمين, ce qui est inadmissible.

Cette restauration date de l'époque des dynasties chérifiennes au Maroc, peut-être du sultan M. Solaïman.

2° La photographie reproduite par la figure 68 représente le fond de la galerie comprise entre la salle de cours (ouest de l'atrium) et l'escalier conduisant au Zoqaq el-ḥajer ; c'est le fond de cette galerie contre la salle de cours qu'on voit ici. Le décor de ce panneau de lambris de plâtre était identique à celui qui se trouve de l'autre côté de la salle de cours, à l'extrémité opposée de la galerie couverte (entre la salle et l'angle

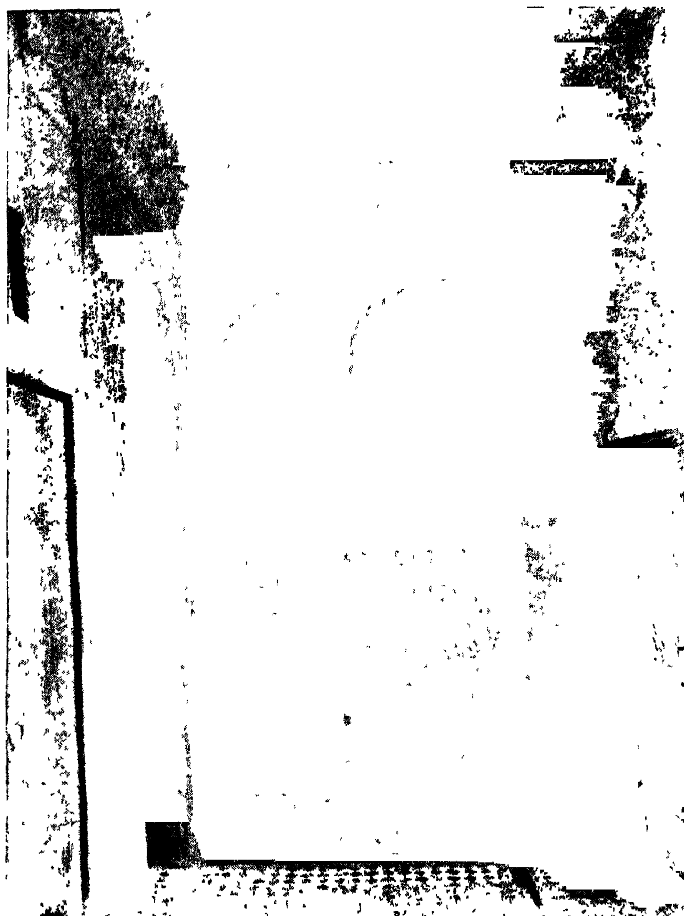


Photo A. Bel.

Fig. 68.

Les revêtements du mur de la galerie ouest, à la Médersa Bû'anânîya (façade extérieure du mur sud de la salle de cours).

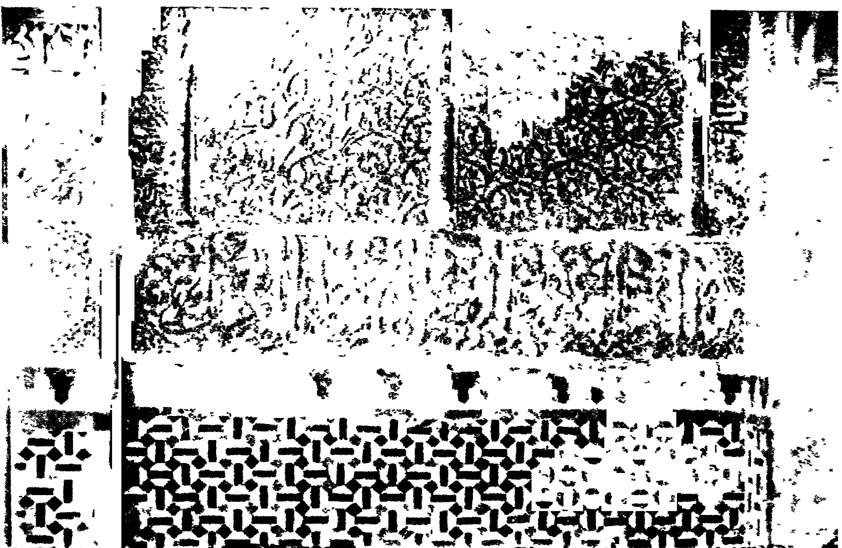


Photo A. Bel.

Fig. 69.

L'inscription dédicatoire en andalou et sur plâtre, dans la galerie ouest de la Médersa Bû'anâniya (contre la façade extérieure du mur nord de la salle de cours).

nord-ouest de l'atrium), reproduit en partie par la photographie (fig. 69).

Au-dessus des lambris de faïence, court une haute frise de plâtre sculpté avec l'inscription dédicatoire en grands caractères andalous (fig. 68) :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا ابى عنان أمير المومنين [1]

Sur le panneau donné par la figure 69, l'inscription est la même que celle-ci, sauf que أمير المومنين y est remplacé par نصره الله. Les caractères d'écriture y sont plus hauts et mieux formés: c'est vraisemblablement le travail ancien, tandis que le panneau donné par la figure 68 n'est qu'une réfection postérieure.

Au-dessus de cette frise épigraphique, deux arcatures aveugles, aux arcs lobés, sont encadrées par un bandeau épigraphique en andalou, formant les trois côtés d'un rectangle, qui donne en caractères plus petits la répétition des mêmes mots, avec أمير المومنين suivi de المتوكل على رب العلمين.

La restauration des plâtres de la partie indiquée par notre figure 68 apparaît encore dans les revêtements du pilier de droite, et particulièrement dans les caractères coufiques et le décor floral de la bande épigraphique au-dessous du chapiteau qui supporte le corbeau de bois. Cette bande donne la répétition des sentences, qui reviennent si souvent dans le décor :

البقاء لله الملك لله

Il suffit de comparer cette bande sur les figures 68 et 69 pour se rendre compte des différences et de l'infériorité du

[1] On peut voir par la figure 52 que cette inscription dédicatoire en grands caractères andalous est sculptée à cette même place, au-dessus des lambris de faïence, contre les murs de toutes ces galeries couvertes.

style de la partie restaurée, qui n'est cependant pas trop mal imitée de l'ancien.

3° La frise épigraphique en plâtre qui couronne les faïences, dans la partie de la galerie couverte qui fait le tour des salles de cours, et contre le mur de ces salles de cours, est toujours l'inscription dédicatoire, comme dans les autres parties de ces galeries, mais avec cette différence importante qu'au lieu d'être en caractères andalous, elle est ici en caractères coufiques (fig. 70).

Ce coufique est à rapprocher de celui des chapiteaux de marbre de la Médersa-t-el-ʿAṭṭârîn, tant par la forme des lettres que par celle des hampes.

4° C'est toujours cette même inscription dédicatoire, mais en andalou cette fois, qui est sculptée sur plâtre au-dessus de la frise épigraphique de faïence, sur le pourtour intérieur de l'atrium (fig. 55 et 71). Elle est écrite en grands caractères, du même type que ceux des galeries couvertes, se détachant en relief sur un rinceau floral. Elle se trouve juste au dessous d'une arcature aveugle à décor floral en plâtre. Mais cette inscription a disparu en grande partie, détruite par les intempéries. Elle ne se trouvait d'ailleurs que sur les piliers isolés des galeries et ne figurait pas sur les piliers d'angle.

Sur les piliers qui sont de part et d'autre de la porte de la salle de cours située à l'ouest de l'atrium, on lit, sur celui de droite en entrant :

لمولانا أبي عنان أمير المومنين المجاهد في سبيل الله . . .

et sur celui de gauche :

النصر والتمكين والفتح المبين لمولانا

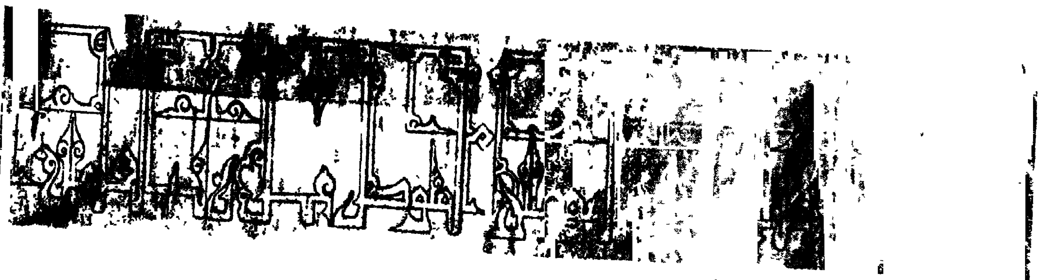


Photo A. Bel.

Fig. 70.
L'inscription dédicatoire (en coufique fleuri) sur plâtre
dans la galerie et sur le pourtour extérieur de la salle de cours à l'ouest, d'après un calque.



Photo Laribe.

Fig. 71.

La sculpture des revêtements en plâtre, à l'angle N. O. de l'atrium.

Elle n'offre que bien peu de variantes avec les inscriptions que l'on a déjà relevées sur d'autres parties du monument, et ces variantes sont sans importance. Il est à remarquer que cette inscription dédicatoire, si souvent répétée dans cette médersa, est toujours mise en bonne place, à une faible hauteur, pour être facile à lire.

5° D'autres inscriptions, tirées du Qoran, forment, contre les faces de l'atrium, des bandes en caractères andalous (sauf l'une des deux couronnant les portes des salles de cours de l'est et de l'ouest qui est en coufique) servant à l'encadrement des deux portes des salles de cours (est et ouest) et des fenêtres des chambres d'étudiants à l'étage. Ces fenêtres, à arcature gaufrée, sont elles-mêmes abritées par une saillie à stalactites de plâtre, formant au-dessus de chacune d'elles un arc très ouvert et surbaissé qui pourrait presque s'inscrire dans un angle obtus [1]. L'ensemble de l'arc, avec ses écoinçons [2], et de la fenêtre, avec le décor floral qui l'entoure, forme un panneau encadré par un rectangle dont les deux côtés verticaux et la base supérieure horizontale sont formés de bandes d'inscriptions qoraniques en andalou (voir fig. 51 et 53, par exemple). Dans les angles inférieurs de ce grand panneau de lambris de plâtre à décor floral encadré d'inscriptions qoraniques, sont, à droite et à gauche de chaque fenêtre, des

[1] Ce type d'arc est très caractéristique de la décoration de cette médersa ; on le retrouve notamment dans les arcatures aveugles et dans celles qui couronnent l'ouverture des fenêtres des galeries, au-dessus de l'escalier principal d'entrée (fig. 57). Il est couramment employé dans la décoration de plâtre à l'Alhambra.

[2] Ces écoinçons ont tous le même décor floral sur les faces nord, est, ouest (fig. 51, 53, 71). Au-dessus de la petite porte d'entrée de la salle de prière aux angles sud-est et sud-ouest de l atrium, l'arc à stalactites, au dessus de l'arcade en ogive, est encadré lui aussi dans un haut rectangle à décor en losanges formant relief, avec des motifs floraux en défoncement (fig. 55).

ornements coufiques garnissant une arcature lobée supportée par de petites colonnettes de plâtre (fig. 51 et 71).

Les deux salles de l'est et de l'ouest de l'atrium étaient, elles aussi, couvertes de revêtements de plâtre sculpté au-dessus des faïences polychromes et au-dessous des frises de bois sous les coupoles.

Pour en donner ici une idée, je me bornerai à présenter les parties essentielles de la décoration de la salle de l'est qui a subi, comme je l'ai dit plus haut, des restaurations récentes dues au Service des Beaux-Arts du Protectorat :

6° A l'entrée et se faisant vis-à-vis, sur les deux faces des pieds-droits qui soutiennent l'arcade d'entrée de la porte, au-dessus des faïences sont, comme toujours, des lambris de plâtre sculpté garnissant cette face du mur, dans son épaisseur, jusqu'à la naissance de l'arcade. C'est d'abord, à partir du haut, un panneau floral formé d'un cercle gaufré inscrit dans un carré. Le cadre de ce carré est formé de quatre bandes d'inscriptions andalouses donnant des versets qoraniques [1] déjà rencontrés ailleurs, à Ṣahrîj notamment. Quelques-unes de ces bandes d'inscriptions simples et sans décor ont été refaites en 1916 par le Service des Beaux-Arts.

7° Au-dessous de ces panneaux carrés, ce Service a fait refaire aussi en 1916 une inscription cursive en grands caractères andalous donnant les deux hémistiche (un de chaque côté de l'entrée) du vers suivant :

أنا مجلس العلم فاحلُلْ به ۞ تكن كيف أمّلتَ فتًّا عظيما

C'est le premier des deux vers qui se trouvaient sur une frise de faïence et au même endroit qu'ici, mais sur les pieds-

[1] *Qoran*, III, 122 ; XI, 90 ; XVI, 55 ; LXI, 13.

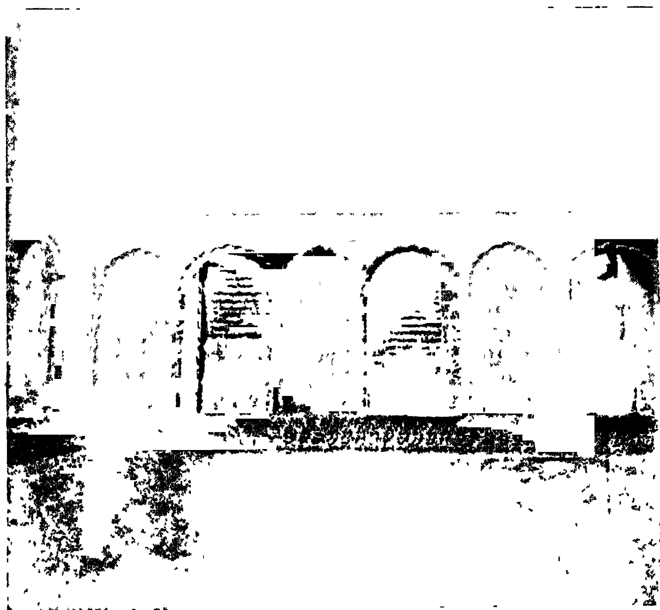


Photo A. Bel.

Fig. 72.
La décoration en plâtre et les arcatures d'une face intérieure (est) de la salle de cours à l'est de l'atrium (avant les restaurations de 1916).

droits (un vers de chaque côté) de la porte d'entrée de la salle située en face de celle-ci, à l'ouest de l'atrium [1].

En cet endroit donc, la restauration ainsi faite a remplacé une frise épigraphique sur *faïence*, disparue depuis longtemps, par une frise épigraphique de *plâtre*.

8° La photographie donnée par la figure 72 reproduit les revêtements de plâtre dans la partie supérieure du mur intérieur en face de la porte de cette salle de l'est.

Au-dessous d'une large frise d'entrelacs géométriques en plâtre formant des polygones étoilés, court une bande épigraphique, dont les caractères andalous sont sculptés en relief sur un rinceau floral détachant dans les vides des palmettes gravées de nervures intérieures. C'est encore l'inscription dédicatoire النصر والتمكين qui se répète sur ce bandeau.

9° Au-dessous de ce bandeau se trouvent une série d'arcatures de même hauteur et qui sont alternativement aveugles et ouvertes.

Les arcs lobés des unes et des autres reposent sur de minces colonnettes de plâtre. La figure 72 nous montre sur cette face trois arcatures aveugles et trois ouvertes [2]. La déco-

[1] Ce sont les carreaux de faïence sur lesquels était cette inscription (douze de chaque côté de la porte) qui ont été enlevés il y a quelques années et rapportés en France par M. Hélouis. J'ai indiqué (*sup.*, p. 362) le texte des vers qu'ils portaient et que M. Hélouis a publiés et traduits dans le *Journal asiatique* de janvier-février 1895, p. 174 et 175.

[2] Depuis que j'ai pris cette photographie (fig. 72), le Service des Beaux-Arts a fait faire d'importantes restaurations à cette face : les arcatures ouvertes qui s'y trouvent et qui avaient perdu depuis longtemps leurs vieux vitraux polychromes soudés au plomb ont été fermées par de simples verres colorés fixés sur un treillis de plâtre ; le mur, dont les revêtements en plâtre avaient disparu au-dessous de la bande épigraphique inférieure, a été couvert de revêtements nouveaux d'un style tellement peu en harmonie avec les décors du xiv° siècle, que le Directeur du Service se proposait, je crois, de les faire remplacer par d'autres plus heureusement adaptés au monument.

ration de l'arcature se trouvant, vers l'angle, à gauche de la figure, est entièrement florale : de minces palmettes doubles et unies forment un premier plan en relief, au-dessous duquel un second plan est occupé par un réseau d'entrelacs curvilignes et de palmettes à nervures sculptées.

L'arcature aveugle qui se trouve au milieu, dans la figure 72, est décorée d'arabesques florales qu'encadrent les deux arcs gaufrés formés par les hampes prolongées des *élif* et des *lâm* de l'article du mot en coufique البقاء écrit à l'endroit et à l'envers, à la base du panneau. On lit dans un médaillon, vers le haut de l'arcature, l'eulogie يمن en coufique, écrite également à l'endroit et à l'envers. Dans un petit médaillon central, au milieu de l'arcature, on lit la sentence en andalou الشكر لله.

La troisième arcature aveugle (celle de droite) forme un panneau de sculpture florale de palmettes reposant sur l'eulogie يمن en coufique fleuri. Ce mot est répété quatre fois à la base du panneau sur une même ligne, et n'est renversé que dans l'angle de gauche, les trois autres étant écrits normalement.

10° Ce panneau d'arcatures repose sur une bande épigraphique, sur toute la largeur du mur, donnant la répétition, en coufique, des sentences البقاء لله الملك لله, disposées de façon que les hampes de deux lettres voisines, terminées en palmette double, forment au-dessus de la ligne un fleuron produit par les deux palmettes adossées. Un fleuron trilobé plus petit est inscrit dans celui-là. Enfin un petit fleuron trilobé très allongé se répète pour garnir les vides au-dessus des lettres. Ce décor en fleuron fait que cette bande épigraphique diffère complètement, pour la décoration, de la bande coufique que j'ai signalée ci-devant (inscriptions sur bois, n° 2, p. 378), et dont l'élément floral est la pomme de pin.

11° J'ai donné ci-devant une description sommaire du

miḥrâb en indiquant la place des inscriptions sur plâtre qui le décorent et qui sont toutes tirées du Qoran. Une seule de ces bandes d'inscriptions est en caractères coufiques fleuris, d'un très beau style : c'est celle qui couvre les trois bandes rectangulaires encadrant l'arc d'ouverture du miḥrâb et les trois arcatures ajourées à vitraux polychromes qui le surmontent. La figure 56 permet de se rendre compte de la place occupée par ces diverses inscriptions.

12° Signalons encore dans cette salle de prière les bandes rectangulaires qui forment l'encadrement épigraphique des grands arcs de la travée centrale. Les inscriptions andalouses qu'elles portent sont ornées de palmettes doubles dont les nervures sont profondément gravées. Ces bandes épigraphiques partent verticalement du tailloir des chapiteaux des colonnes et sont séparées l'une de l'autre par une mince bande de décor à palmettes unies (fig. 56 et 60).

13° Les lambris de plâtre des murs enfermant l'escalier principal de l'entrée par la Tâlʿa portent eux aussi des inscriptions, dont voici les principales (voir fig. 52 et 57).

A l'étage, l'encadrement rectangulaire de l'arcature centrale ouverte, qu'une barrière de moucharabie ferme jusqu'à hauteur d'appui, est formé par trois bandeaux épigraphiques reproduisant, en caractères andalous, la sourate *El-Iḫlâṣ* sculptée sur le classique rinceau floral (fig. 57).

Ce sont encore les versets de la même sourate que donnent les bandes horizontales au-dessus des arcatures aveugles qui flanquent la précédente. Mais ce sont des versets d'autres sourates qui sont sculptés en andalou sur les bandes verticales d'encadrement de ces arcatures aveugles (fig. 57).

14° La frise épigraphique horizontale qui se trouve au-

dessous de ces arcatures donne une fois de plus l'inscription dédicatoire :

النصر والتمكين ... لمولانا السلطان ابى عنان امير المؤمنين ..

qui revient encore sur la large bande verticale remontant le long de l'angle des murs (fig. 57).

15° Signalons aussi le décor des arcatures aveugles, de celle, par exemple, que reproduit la figure 57. Ce décor d'arabesques florales est encadré par une série d'arcatures superposées partant de deux lignes d'éléments épigraphiques tirés du coufique. La première ligne, à la base du panneau, donne la double répétition des mots النصر والتمكين ; la seconde ligne horizontale, aux deux tiers environ de la hauteur de l'arcature, n'occupe que les deux côtés du panneau : c'est يمن à l'endroit et à l'envers.

16° Au-dessous de la frise reproduisant l'inscription dédicatoire (donnée ci-devant, 14°), la décoration des revêtements de plâtre procède de la même composition qu'au-dessus.

On a d'abord un large panneau à décor floral, formant la séparation entre les deux parties de ces lambris de plâtre et rappelant le panneau géométrique qui se trouve au sommet, sous la corniche de bois. Au-dessous est une série d'arcatures aveugles arrivant à la même hauteur que la large arcature ouverte donnant passage sur la galerie, à droite et à gauche de l'escalier (fig. 52).

Cette grande arcature ouverte est encadrée en rectangle par trois bandes épigraphiques répétant, en caractères andalous, l'inscription dédicatoire.

17° Le groupe des arcatures aveugles est encadré lui aussi par des bandes épigraphiques en andalou : les deux bandes

verticales donnent aussi l'inscription dédicatoire, mais en caractères plus petits que partout ailleurs. Quant à la bande horizontale surmontant les arcatures, elle répète les versets de la sourate *El-Iḫlâṣ*.

18° Cette même inscription dédicatoire, en grands caractères andalous, comme dans les galeries et l'atrium, sert comme à l'étage au-dessus, ainsi que je viens de le dire, à souligner les arcatures aveugles et couronne les revêtements de faïence, contre les murs, à droite et à gauche de cet escalier monumental.

D. *Inscriptions sur faïence.* — Bien que les revêtements de faïence, qui occupaient le bas des murs des couloirs, des galeries, de l'atrium et des salles principales, aient beaucoup souffert et qu'ils aient même complètement disparu par endroits, il en reste cependant encore de notables vestiges, indiqués sur plusieurs photographies données dans cette étude.

Je me garderais d'affirmer que toutes les faïences existant actuellement dans cette médersa soient contemporaines de la fondation. Je crois qu'au contraire des restaurations à diverses époques ont porté sur les lambris de faïence. Par exemple, en 1916, le Service des Beaux-Arts en a fait refaire quelques fragments contre le mur de l'atrium, à l'entrée de la salle de cours située à l'ouest.

Néanmoins, les nombreux vestiges de la mosaïque de faïence datant de l'époque de la fondation nous permettent de nous représenter d'une part ce qu'était la composition décorative de ces lambris et d'autre part la valeur des émaux employés. La palette du céramiste, ici comme à la Médersa des ʿAṭṭârîn, comporte le violet que nous ne trouvons plus aujourd'hui, et que je n'ai pas remarqué ailleurs que dans ces deux médersas, dans les monuments anciens de Fès.

Quant à la disparition ou à la détérioration de ces lambris de faïence émaillée, nous savons, hélas! que le temps seul n'en est pas la cause. M. Hélouis a déclaré lui-même (dans le *Journal asiatique*, janvier-février 1895, p. 174) avoir en sa possession 24 carreaux provenant de cette médersa et sur lesquels se trouve l'inscription qu'il a publiée.

1° Occupons-nous donc d'abord de cette inscription disparue. Dans la note qu'a publiée M. Hélouis dans le *Journal asiatique* (*loc. cit.*), il dit que les carreaux portant l'inscription étaient encadrés « dans l'épaisseur du mur où avait été pratiquée l'ouverture de la porte d'entrée intérieure de ce Collège ». Il veut parler sans doute de la porte principale donnant sur l'atrium, quand on vient de la Ṭâlʿa. Ceci n'est pas exact et prouve que M. Hélouis a été mal renseigné par le musulman qui lui a remis ces carreaux, ou bien qu'il a mal compris. Ces 24 carreaux, comme je l'ai dit ci-dessus, décoraient, à raison de 12 de chaque côté, le haut des panneaux de faïence à l'entrée de la salle de cours située à l'ouest de l'atrium, ainsi que le montre la photographie reproduite ci-devant (fig. 49), comme j'ai pu le constater grâce aux renseignements recueillis sur place.

M. Hélouis, dans sa note, dit encore que l'inscription se trouvait sur « 24 carreaux émaillés à reflets métalliques, avec caractères noirs sur fond blanc ». Cet auteur a sans doute pris des irisations de l'émail ou le reflet ordinaire des émaux stannifères anciens au brun de manganèse pour des reflets métalliques, car ce serait le seul exemple que l'on connaisse de carreaux à reflets métalliques dans les monuments de Fès en général et dans cette médersa en particulier.

Bien que M. Hélouis n'ait pas le soin de le dire, il faut penser que les « caractères noirs sur fond blanc » étaient, pour cette inscription sur faïence comme pour celles des médersas



Photo A. Bel.

Fig. 73.
Face sur l'atrium de l'un des piliers supportant les galeries couvertes, à la Médersa Bû'anâniya.

mérinides, obtenus en enlevant l'émail brun noir sur la surface du carreau, sauf pour les lettres de l'inscription et le décor floral.

Il faut enfin penser que le rinceau floral qui décore ces inscriptions sur faïence est bien ce qu'indique M. Hélouis par ces mots : « Sur le fond sont tracées au trait et en noir également de grêles volutes le long desquelles s'épanouissent des rinceaux d'un dessin aussi ferme qu'élégant. »

A défaut de l'inscription, qui n'a été déposée, à ma connaissance, dans aucun musée, on aurait souhaité que M. Hélouis joignît une photographie au texte qu'il en a donné (*loc. cit.*, p. 175).

J'imagine qu'il s'agit d'une inscription en caractères andalous et d'un type analogue à celui que nous connaissons par la Médersa des ʿAṭṭârîn et par les autres fragments d'inscriptions sur faïence de la Bûʿanâniya.

2° Ce qui reste actuellement dans la Bûʿanâniya d'inscriptions sur faïence se réduit à une seule, et encore est-elle fort incomplète. Elle forme, sur les murs et les piliers de l'atrium, une frise, couronnée par la ligne des merlons réciproques, se trouvant à plus de 1 m. 50 du sol, au-dessus des lambris des faïences polychromes.

Les caractères d'écriture sont tracés en une seule ligne sur deux rangées superposées de carreaux dont l'émail brun noir a été écorché au burin sur toute la surface, à l'exception de l'inscription, du rinceau floral qui la décore et de la double baguette d'entrelacs rectiligne qui l'encadre en haut et en bas (fig. 73).

Cette longue inscription est en vers du mètre *wafir;* la rime est en ﻻ [1]. Il serait aujourd'hui impossible de la reproduire

(1) Elle n'a ni la même rime, ni le même mètre que l'inscription publiée par E. Hélouis et dont je viens de parler.

complètement, car un grand nombre de carreaux ont diparu. Toutefois les fragments encore assez considérables qui subsistent[1] permettent de se rendre compte du sens général. La médersa elle-même chante sa beauté, «que jalousent les autres médersas», et fait la louange de son fondateur Abû ʿInân, qu'elle dit être «le meilleur d'entre les plus généreux des rois», le guerrier valeureux «qui fait le *jihâd* contre les ennemis (de l'Islâm), les chrétiens (les *mušrikîn*)».

Je donnerai seulement à titre de spécimen le texte des deux vers qui indiquent la date d'achèvement de la construction. Ils figurent justement sur la photographie donnée ici (fig. 73) :

وكان تمام وضعي واكتمالي ۞ فأرّخه يكُنْ خبراً يقينا
لستٍّ بعد خمسين استهلّت ۞ وجازت قبلها سبع...[2]

J'ai été construite et complètement terminée — fixe cette date pour qu'elle soit une indication certaine — six (années) après que cinquante étaient accomplies et qu'avant elles s'étaient écoulés sept (siècles).

C'est bien la même date que reproduit l'inscription de fondation sur marbre.

E. *Inscriptions sur métaux*. — Je n'ai ici à donner aucune inscription sur métal, sur bronze par exemple.

Le placage en bronze que l'on voit, encore assez bien conservé, sur les deux battants de la grande porte du côté de la Ṭâlʿa, ne porte aucune inscription. Quant au placage, de bronze également, qui recouvrait les deux battants de la porte sur le Zoqaq el-ḥajer, il est complètement arraché.

(1) Un certain nombre de carreaux de cette inscription sont recouverts d'une couche de badigeon de plâtre qu'il faudrait enlever pour lire les mots qu'elle cache.

(2) Je n'ai pu lire le mot qui termine ce dernier vers : c'est sans doute مئينا «centaines».

On sait cependant que l'usage de graver des inscriptions sur le bronze qui recouvrait les bois des portes existait à Fès pour certains édifices religieux, notamment sur quelques-uns des battants des portes principales de la grande mosquée d'El-Qarwiyîn donnant sur la place et la rue des Sbîtriyîn [1], où j'en ai relevé plusieurs qui sont antérieures à l'époque mérinide.

J'ai signalé, à propos de la Médersa des ʿAṭṭârîn, les inscriptions du lustre de bronze. Il n'existe pas de lustre de ce genre à la Bûʿanâniya.

[1] Au sujet des inscriptions sur bronze des portes d'El-Qarwiyîn, voir ce qu'en dit P. Ricard dans son article de *France-Maroc* (numéro du 15 mars 1918, p. 79-85).

LE PARINIRVĀṆA

ET LES FUNÉRAILLES DU BUDDHA,

PAR

M. PRZYLUSKI.

II. Le dernier voyage du Buddha.

On trouve çà et là dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin des stances de vingt syllabes divisées en quatre *pāda* et précédées des mots 攝頌曰, c'est-à-dire «la stance *che* s'exprime ainsi...». *Che* 攝 signifie proprement «tenir ensemble, réunir», et comme tel il est fréquemment employé dans les textes bouddhiques pour traduire le mot sanscrit *saṃgraha*. Ici l'expression *che song* 攝頌 a une valeur particulière : elle correspond au sanscrit *uddāna*[1], qui signifie exactement «lien» et qui peut aussi, semble-t-il, être rendu par «table des matières, résumé»[2]. Pour expliquer comment s'est élargi le sens de ce mot, il convient de considérer d'abord la nature et la fonction des *uddāna*.

Les *che song* du Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne se trouvent pas seulement disséminées dans la masse de cet ouvrage; de longues séries d'entre elles ont été réunies à part. Les numéros 1140 et 1141 du Catalogue de Nanjio ne sont pas autre chose que des recueils de ces *gāthā*. Le premier s'intitule : 根本說

[1] Cf. Rosenberg, *Vocabulary*.. , p. 221.

[2] Cf. Childers, *Pol. Dictionary*, s. v° *uddānam* : «it also seems to mean : table of contents, list, résumé».

一切有部毗奈耶尼陀那目得迦攝頌, *mūla-sarvāstivāda-nikāya-vinaya-nidāna-mātṛkā-uddāna;* le second : 根本說一切有部毗奈耶雜事攝頌, *mūla-sarvāstivāda-nikāya-vinaya-kṣudrakavastu-uddāna.* Le *Nidāna* 尼陀那, la *Mātṛkā* 目得迦 et le *Tsa-che* 雜事 (*Kṣudrakavastu*) sont trois grandes divisions du Vinaya des Mūlasarvāstivādin. Le numéro 1140 de Nanjio contient les *uddāna* du *Nidāna* et de la *Mātṛkā*, et le numéro 1141, ceux du *Kṣudrakavastu.* Dans ces deux recueils, comme dans le Vinaya lui-même, les *che song* sont numérotées, classées en séries. La masse de l'ouvrage est ainsi partagée en un certain nombre de divisions et de subdivisions. A défaut de «tables des matières» qui n'existaient pas dans les vieux ouvrages bouddhiques, les recueils d'*uddāna* constituaient donc dans une certaine mesure des *index* ou répertoires permettant de s'orienter dans de vastes compilations comme le Vinaya traduit par Yi-tsing.

D'autre part, l'*uddāna* présente en raccourci les principaux traits du récit qu'il accompagne. Dans les *Nikāya* palis, par exemple, les stances qui terminent chaque *wagga* donnent un aperçu des matières contenues dans cette section.

L'*uddāna* donne en somme une brève analyse du texte auquel il est joint; il répond en même temps à un besoin d'ordre, d'agencement régulier, de classification. Il n'est donc pas surprenant que le mot qui désigne cette sorte de stance ait fini par signifier : «résumé, table des matières»[1].

Une différence essentielle entre le système ancien des *che*

[1] Le mot chinois 攝 a pris cette signification, au moins dans les traductions d'ouvrages indiens. Presque au début du *Mūla-sarvastivāda-nikāya-vinaya-gāthā* 根本說一切有部毗奈耶頌 (Nanjio, n° 1143), dans le *pāda* 畧攝毗那耶, le mot 攝 paraît être l'équivalent de 畧 «résumer». De même, le titre du 根本薩婆多部律攝 (éd. Tokyo, XVII, 6) paraît signifier : Résumé du *Mūla-sarvastivāda-nikāya-vinaya.* (Ce dernier ouvrage qui manque dans les éditions chinoises n'a pas été catalogué par Nanjio.)

song et la division moderne en chapitres, c'est qu'un chapitre est une portion de texte écrit, tandis que les *ch song* isolaient primitivement des portions de récitation. Les *uddāna* n'avaient leur raison d'être que dans des ouvrages destinés à être appris par cœur et récités. Cette manière de voir s'appuie sur deux textes que nous empruntons à des récits du concile de Rājagṛha.

On lit dans la *Relation de la compilation du Tripiṭaka et du Kṣudraka piṭaka*, 撰集三藏及雜藏傳 (Nanjio, n° 1465)[1]: « Dans les temps à venir, il y aura parmi les Bhikṣu beaucoup d'ignorants. Ceux-là ne pourront pas retenir entièrement les trois collections (*san tsang* 三藏 = *tripiṭaka*). Plus tard, ceux qui auront le rang de maître tireront des stances des textes sacrés. Par suite de cet accroissement du texte, on ne sera plus d'accord[2]. »

Le *Fen-pie-kong-tö-louen* 分別功德論[3] (Nanjio, n° 1290), à propos du premier concile bouddhique, relate un fait analogue : « Quand Ānanda eut achevé de compiler les trois collections, pour dix textes sacrés (*king* 經 = *sūtra*) qu'il écrivait, il fit une *gāthā*. Pourquoi cela? Parce qu'il craignait des omissions et des erreurs de la part de ceux qui, plus tard, s'exerceraient à la récitation. Ceux-ci, en voyant le titre, se rappellent l'essentiel; ils réfléchissent et se souviennent. C'est pourquoi, pour dix textes sacrés, il fit une *gāthā*[4]. »

Les stances dont il est question dans ces deux passages sont évidemment des *uddāna*. C'est surtout dans un intérêt didactique, en vue d'aider la mémoire des étudiants, qu'elles

(1) Cet ouvrage a été traduit en chinois entre 317 et 420. Le nom du traducteur est perdu.

(2) Cf. Tripiṭ, éd. Tokyo, XXIV, 8, p. 34ᵇ, col. 16.

(3) Cet ouvrage, qui fut traduit sous les Han postérieurs, est un commentaire partiel sur l'*Ekottara-Āgama*.

(4) Cf. Tripiṭ., éd. Tokyō, XXIV, 4, p. 50ᵃ, col. 4.

auraient été composées. Faciles à retenir, puisque coupées sur un mètre invariable, elles formaient un cadre rigide destiné à empêcher les erreurs, les écarts et les oublis. Il en résulte qu'elles ont dû se transmettre sans modifications notables au cours des âges. Leur importance est considérable pour l'histoire de la tradition, car elles constituent en quelque sorte des bornes immuables au milieu du sable mouvant des textes.

On pourrait être tenté d'assimiler les textes où des *uddāna* se rencontrent, à certaines compositions archaïques dont les parties versifiées ont reçu avant la prose une forme définitive : hymnes *ākhyāna* du Ṛg-Veda, *Jātaka* bouddhiques, etc. Un tel rapprochement ne serait pas fondé. Sans doute, les *uddāna* peuvent refléter un état de la tradition plus ancien que le texte en prose auquel ils sont actuellement joints. Il n'en est pas moins vrai que ces *gāthā* supposent un récit préexistant auquel elles se sont ajoutées ; elles sont une excroissance, une superfétation. Dans un hymne *ākhyāna*, au contraire, les stances archaïques font partie intégrante du texte ; elles sont, pour ainsi dire, les premiers cristaux autour desquels la masse fluide du récit s'est solidifiée peu à peu.

En considérant l'*uddāna* comme un élément ajouté à un texte préexistant, nous sommes d'accord avec les deux ouvrages dont nous venons de citer des extraits. Le premier, à propos de la composition de ces stances, parle d'un « accroissement du texte » et voit en elles l'œuvre d'un certain nombre de docteurs postérieurs à Çākyamuni, tandis que les textes sacrés sont la parole du Buddha lui-même. Pour l'auteur du *Fen-pie-kong-tö-louen,* les *gāthā* destinées à aider la mémoire des étudiants auraient été composées par Ananda, après qu'il eut compilé les trois collections.

On peut imaginer la méthode suivie par les compilateurs pour encadrer ainsi les textes dans des rubriques versifiées. L'ouvrage entier devait être partagé en tranches par l'insertion

de *gāthā* rédigées de manière à donner du contexte un résumé très succinct; et ces tranches destinées à être récitées en un laps de temps donné étaient pratiquement d'égale longueur. Le *Fen-pie-kong-tö-louen* fournit à cet égard une indication précieuse. Il spécifie qu'Ānanda «pour dix textes sacrés composa une *gāthā*». En fait, dans les *Nikāya* palis, chaque *vagga* comprend en moyenne dix sutta et l'*uddāna* final en donne un résumé rapide. Le *Madhyama-Āgama*, traduit en chinois, est divisé de la même façon : à part quelques exceptions, chaque 品 ou *varga* compte en moyenne dix sūtra et est précédé d'une stance qui indique brièvement le contenu de cette section. Dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, les *che song* ne sont pas distribuées aussi régulièrement, sans doute parce que cette énorme collection a subi des remaniements; il semble néanmoins qu'ici encore la division décimale ait été la règle. Les *che song* de ce Vinaya sont généralement numérotées et groupées en séries de dix appelées *men* 門. Chaque *gāthā* faisant partie d'un *men* est désignée par le mot *tzeu* 子. *Men* signifie «porte» et, par extension, «maison» et «famille». *Tzeu* signifie «fils». Chaque série d'*uddāna* est donc comparée à une famille comptant dix enfants.

Nous allons appliquer ces notions générales à l'étude du *Parinirvāṇa-Sūtra* englobé dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin. Que ce long fragment constitue un ouvrage distinct de la vaste collection dans laquelle il a été incorporé, c'est ce qui ressort clairement de l'ordre de succession des *che song*. Le huitième *men* du *Kṣudrakavastu* comprend, comme les autres *men*, dix *uddāna* numérotés de 1 à 10. Puis, commence une nouvelle série d'*uddāna* qui se rapportent aux derniers événements de la vie de Çākyamuni. Ces stances ne sont pas numérotées; elles ne forment pas un neuvième *men*; elles sont véritablement hors série. Au lieu d'être marquées d'un chiffre, elles sont précédées du mot *nei* 內, qui signifie en l'espèce

« intercalaire » et indique suffisamment que le récit correspondant a été interpolé dans la masse du Vinaya. Nous sommes donc fondés à considérer ce récit comme un ouvrage distinct; nous l'appellerons désormais le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin.

Nous avons déjà étudié les passages de ce sūtra où sont relatées la fin du Buddha et la crémation de ses restes. Cette partie nous a paru dériver d'un hymne de lamentation à cinq voix dont les stances furent probablement fixées dès une époque reculée, mais dont le contexte en prose alla se modifiant et s'amplifiant sans cesse. Ce morceau est donc comparable, par sa formation, aux hymnes *ākhyāna* des Védas. Il est précédé, en manière d'introduction, d'un long récit, d'une structure toute différente, où sont retracées les péripéties du dernier voyage du Maître depuis Rājagṛha jusqu'au bois des *çāla*. L'itinéraire, enrichi d'épisodes et de discours, est partagé en tranches de récitation par quatre *uddāna* dont nous donnons ci-après la traduction :

XVII, 2, p. 70[b] :

Le Bhagavat, pour *Kao-cheng* 高勝 (*Kauṇḍinya?*),
Exposa en les développant les pratiques des disciples [1].
Faiseur-de-pluie 行雨 (*Varṣakāra*) ayant interrogé le grand Maître,
Celui-ci exposa pour lui les *dharma* 法 par sept et par six.

P. 72[b] :

La multitude s'assembla pour vénérer le grand Maître.
Quand ils eurent entendu la Loi, la foi exacte naquit en eux.
Il se déclara lui-même vieux et décrépit
Et exposa l'*avadāna* 因緣 de *Varṣakāra*.

[1] Ces deux premiers *pāda* ne se rapportent pas au récit du dernier voyage du Buddha. Dans le texte en prose qu'ils résument, le Buddha réside à *Çrāvastī*. Tout le passage, depuis la stance 1 jusqu'à p. 71[a], col. 9, constitue un sūtra distinct qui n'a pas d'équivalent dans les autres *Nirvāṇa-Sūtra*.

P. 75[b] :

Varṣakāra dans le bois de bambous
Construisait *Pāṭaligrāma* 波吒邑.
Quand (Bhagavat) eut traversé le fleuve, il parvint au Petit Village[1] (*Kuṭi*)
Et progressivement il franchit les étapes du Nirvāṇa.

P. 78[a] :

Le Buddha sortant de *Vaiçālī* à l'Est
Se retourna pour regarder la ville.
Il traversa dix villages
Et, en dernier lieu, parvint à *Pāpa*[2].

Puisque les *uddāna* servaient à l'origine à séparer des tranches de récitation pratiquement égales, ils devraient toujours, dans un texte bien conservé, se présenter à des intervalles égaux. En fait, les quatre stances que nous venons de traduire sont assez régulièrement distribuées dans le texte du sutra. L'intervalle entre 1 et 2 est un peu plus court qu'entre 2 et 3 et qu'entre 3 et 4. Mais il faut tenir compte de ce que nous n'avons, au lieu de l'original sanscrit, qu'une traduction en langue étrangère. En somme, l'écartemen des

[1] Le nom de ce village est *Koṭi* dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. Yi-tsing l'appelle tantôt «Petite demeure» 小舍 (p. 73[b], col. 8), tantôt comme ici «Petit village» 小村. (Les trois éditions chinoises donnent la leçon «Petit arbre» 小樹.) Ces traductions chinoises supposent un original *Kuṭi*.

[2] C'est la ville de *Pavā* dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. Yi-tsing transcrit le nom de cette localité : *Po-po* 波波 et ajoute en note : *po-po* signifie mauvais (p. 77[b], col. 11). Dans le *Dul-va* tibétain, le même nom est traduit *sdig-pa-čan*, c'est-à-dire : mauvais. Tout ceci correspond à un original *Pāpa*. Cette dernière forme est d'ailleurs attestée dans les Écritures des Jaïnas. *Mahāvīra* mourut dans la ville de *Pāpa* (cf. Jacobi, *Sacred Books of the East*, XXII, p. 264). Un *Parinirvāṇa-Sūtra*, traduit en chinois, dont j'aurai l'occasion de m'occuper dans la suite de ces études, le *Pan-ni-yuan-king* 般泥洹經, parle d'un royaume de *Po-sun* 波旬 dont les notables habitants se nomment *Hoa-che* 華氏 (XII, 10, p. 41[a], col. 10). Il s'agit là du royaume de Papa; les caractères 波旬 sont fréquemment employés pour transcrire le nom de Māra le Mauvais.

uddāna tendrait plutôt à suggérer l'idée que le texte actuel n'a pas subi de modifications profondes. Mais c'est là une illusion qu'il faut se hâter de dissiper.

Si on cherche à expliquer la position et le contenu de ces stances par rapport au récit en prose dont elles devraient être le canevas versifié, on se heurte à de graves difficultés. Les faits sommairement relatés dans la stance 1 sont bien racontés en détail dans le texte suivant (depuis p. 72ᵃ, col. 8, jusqu'à p. 72ᵇ, col. 5, c'est-à-dire jusqu'à la stance 2). Par contre, tout le récit développé auquel se rapporte la stance 4 précède immédiatement cette stance (depuis p. 76ᵇ, col. 3, jusqu'à p. 78ᵃ, col. 14).

La stance 2 est suivie d'un discours prononcé par le Buddha devant une multitude de Bhikṣu accourus auprès de lui. C'est exactement le sujet des *pāda a* et *b*. Mais le développement des *pāda c* et *d* manque à la suite du récit. Le développement de la stance 3 précède cette stance (pour les deux premiers *pāda*, depuis p. 73ᵇ, col. 2, jusqu'à p. 73ᵇ, col. 7; pour les *pāda c* et *d*, depuis p. 73ᵇ, col. 7, jusqu'à p. 74ᵃ, col. 2).

Ainsi le développement des *uddāna* 1 et 2 suit respectivement ces stances, sauf en ce qui concerne les *pāda c* et *d* de la stance 2 qui ne paraissent pas avoir d'équivalent en prose. Par contre, le développement des *uddāna* 3 et 4 précède ces *gāthā*.

Ces constatations nous conduisent à formuler l'hypothèse suivante : Le récit du dernier voyage du Buddha a subi d'importantes modifications depuis le temps où furent composés les quatre *uddāna* cités plus haut. Certaines parties ont été supprimées, notamment celles qui se rapportaient aux *pāda c* et *d* de la stance 2. D'autres passages, au contraire, ont probablement reçu de nouveaux développements. Par suite de ces coupures et de ces allongements, l'écart entre les rubriques versifiées tendait à devenir fort inégal. Pour éviter cette dissy-

métrie contraire aux habitudes traditionnelles, on dut procéder à une nouvelle répartition des stances : les deux premières restèrent à leur ancienne place, c'est-à-dire avant le récit qu'elles annoncent; les deux dernières furent reportées après les développements correspondants.

Si le récit du dernier voyage du Buddha, tel qu'il existe actuellement dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, a subi d'importantes modifications, les questions suivantes s'imposent à notre examen : Quelles parties du texte ancien ont été supprimées ou raccourcies? Lesquelles ont été développées? Quelles ont été les causes de ces remaniements?

Quand on lit, indépendamment du contexte, les quatre *uddāna* cités plus haut, on est aussitôt frappé de la place importante qu'y tient *Varṣakāra.* Le nom de ce personnage paraît dans trois stances sur quatre, bien que le ministre d'Ajātaçatru ne pût exercer son autorité dans les pays situés au nord du Gange. Or la route du Gange à Kuçinagara était environ deux fois plus longue que celle qui conduisait de Rājagṛha au grand fleuve. Le fait que, dans le récit ancien, le premier tiers de l'itinéraire était l'objet de plus longs développements que tout le reste, prouve évidemment que les préférences des conteurs allaient au pays de Magadha. L'insistance avec laquelle ils parlaient de *Varṣakāra* signifie apparemment que ce personnage était connu comme un des protecteurs du Bouddhisme naissant. Il semble qu'à l'époque où nos *uddāna* furent composés, la religion nouvelle ne s'était pas encore largement répandue au nord du Gange, tandis qu'elle s'était solidement implantée en Magadha, grâce à la protection de quelques dignitaires, parmi lesquels Varṣakāra devait être le plus puissant.

Cette interprétation se concilie parfaitement avec ce qu'on sait des débuts du Jaïnisme. Les livres sacrés des Jaïnas font naître aux environs de Vaiçālī le fondateur de leur secte,

Nātaputta; et tout porte à croire que la religion rivale du Bouddhisme commença par se développer dans les pays au nord du Gange [1]. Le *Mahāvagga* montre *Nātaputta* et les *Nigaṇṭha* de Vesāli s'opposant de tout leur effort à la propagande de Cākyamuni [2]. Par un piquant contraste, après avoir été l'hôte et le confident du ministre *Varṣakāra*, le Buddha ayant traversé le fleuve est reçu par la courtisane *Ambapālī*.

Dans les *uddāna* cités plus haut, il n'est question de *Vaiçālī* qu'à la stance 4 :

> Le Buddha sortant de *Vaiçālī* à l'Est
> Se retourna pour regarder la ville.

A *Rājagṛha*, Bhagavat avait longuement exposé la Loi; il avait énuméré les *dharma* par sept et par six. A Vaiçālī, nos *gāthā* ne mentionnent aucune prédication : le Buddha se borne à regarder la ville. Cette différence de traitement se justifie par l'attitude des habitants des deux villes à l'égard de la Bonne Loi. Comment aurait-on pu admettre que le Buddha eût prodigué ses enseignements dans une ville qui apparaissait aux yeux de tous comme le foyer de l'hérésie? C'eût été mettre en doute l'efficacité de sa propagande.

Il vint pourtant un jour où les sectateurs de Cākyamuni furent très nombreux au nord du Gange, et où Vaiçālī s'enorgueillit d'être une des premières cités dans l'Église. L'importance religieuse de Rājagṛha en fut certainement amoindrie et les moines Vṛjiens s'efforcèrent alors d'élever leur métropole au-dessus de la ville d'Ajātaçatru. Bien que tout ce passé soit enveloppé de brume, deux grands faits apparaissent avec netteté. Une tradition très répandue rapporte que le premier concile bouddhique se tint à Rājagṛha; le second aurait eu lieu cent ans plus tard à Vaiçālī. Cette donnée est d'accord

[1] Voir Jacobi, *Sacred Books of the East*, XXII, Introduction.
[2] *Mahāvagga*, VI, 31.

avec les constatations qui précèdent et les analyses qui vont suivre. Elle tend à faire distinguer deux époques dans le développement du Bouddhisme à ses débuts : la première caractérisée par la suprématie spirituelle de Rājagṛha, la seconde marquée par l'élévation de Vaiçālī au rang de métropole religieuse.

Cette manière de voir est confirmée par la comparaison des divers *Nirvāṇa-Sūtra* et des quatre *uddāna* cités plus haut. Quand, sous l'influence des Vṛjiens nouveaux convertis, on revisa l'itinéraire du dernier voyage du Buddha, on dut trouver que les épisodes relatifs à *Varṣakāra* y tenaient une trop large place. On supprima donc l'*avadāna* auquel il est fait allusion au dernier *pāda* de la stance 2 et que nous ne retrouvons plus dans le contexte en prose. Cette coupure présentait un double avantage : elle réduisait les développements excessifs consacrés jusqu'alors au Magadha et elle permettait de leur substituer d'autres traditions jugées plus intéressantes. On ne désirait pas seulement, en effet, diminuer la part du Magadha; on voulait surtout augmenter celle de Vaiçālī.

Dans le canevas versifié constitué par nos *uddāna*, sur un total de 14 *pāda*, deux seulement sont réservés à Vaiçālī. Par contre, le récit du séjour en cette ville est très développé dans le contexte en prose. L'arrivée du Buddha auprès de Vaiçālī est relatée p. 74^{a}, col. 3, et c'est seulement p. 76^{b}, col. 8, qu'il s'en éloigne définitivement : 105 colonnes de texte chinois sont consacrées à son séjour sur le territoire de cette cité. Or l'itinéraire complet commence p. 71^{a}, col. 10, et finit p. 78^{a}, col. 15, comprenant environ 285 colonnes de texte. Le rapport 105 : 285 est de beaucoup supérieur au rapport 2 : 14. Nous ne prétendons pas, au moyen de ces chiffres, mesurer avec précision l'importance de Vaiçālī dans des réductions successives du même récit. Il nous suffit de montrer que, dans les *uddāna*, le passage du Buddha en cette ville n'est

marqué par aucun fait capital, tandis que dans l'itinéraire du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivadin le séjour du Maître à *Vaiçālī* absorbe plus d'un tiers du récit en prose.

Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le voyage du Buddha remplit les quatre premiers chapitres, soit 154 paragraphes. Son séjour à Vaiçālī et aux abords de cette ville est raconté dans la plus grande partie du chapitre II et dans tout le chapitre III, c'est-à-dire dans 67 paragraphes sur un total de 154. Le rapport qui était d'abord de 2 : 14, puis de 105 : 285, est cette fois de 67 : 154. En d'autres termes, le récit consacré à Vaiçālī qui, par rapport à l'itinéraire complet, était égal à un septième dans les *uddāna*, puis sensiblement supérieur à un tiers dans le contexte en prose, atteint presque la moitié dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*.

Dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, la transformation est encore plus radicale. Tandis que la plupart des grands *Nirvāṇa-Sūtra* prennent Rājagṛha pour point de départ du dernier voyage du Buddha, dans le *Ta-pan-nie-p'an-king* l'itinéraire commence à Vaiçālī ; la première partie de ce sūtra coïncide à peu près exactement avec le chapitre III du *Mahāparinibbāna* pali. Dans cette rédaction tardive, Vaiçālī a complètement évincé sa rivale Rājagṛha.

Si on observe dans un épisode isolé le lent travail de transformation qui aboutit à la glorification de Vaiçālī, on trouve de nouveaux arguments en faveur de la thèse que nous venons d'esquisser.

Au début du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivadin, le Buddha, consulté par *Varṣakāra*, expose les sept conditions qui assurent aux Vṛjiens la prospérité. Le 142e sūtra du *Madhyama-Āgama* traduit en chinois, intitulé *Varṣakāra* 雨勢[1].

[1] Le *Tchong-a-han-king* 中阿含經 (Nanjio, n° 542) a été traduit en 397-398 par *Gautama Saṃghadeva*. Le 142e sūtra de cette collection est inti-

reproduit la prédication des *dharma* par sept et par six telle qu'elle est énoncée dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin. Ni dans un texte ni dans l'autre, il n'est dit que ce discours ait jamais été prononcé ailleurs qu'à Rājagṛha.

Mais quand Vaiçālī fut convertie, les moines de la région laissèrent habilement entendre que leur ville avait été l'un des séjours préférés du Maître, et qu'à mainte reprise il y avait donné son enseignement. Dès lors, il pouvait paraître étrange qu'une prédication, touchant les Vṛjiens de très près, n'eût été prononcée que chez leurs rivaux du Magadha. Par un adroit subterfuge, on retoucha donc l'ancien texte et on fit dire au Buddha que les sept conditions énoncées à Rājagṛha, il les avait déjà auparavant énumérées à Vaiçālī. «Alors Bhagavat s'adressa au Brahmane *Vassakāra* et dit : «Un jour que «je me tenais, ô Brahmane, à *Vesāli*, au *Sārandada cetiya*, «j'enseignai aux Vṛjiens ces conditions de prospérité.» (*Mahāparinibbāna-Sutta*, I, 5.)

De là, jusqu'à forger de toutes pièces le texte du discours auquel on faisait allusion, il n'y avait qu'un pas. Il suffisait de reproduire la prédication de Rājagṛha en transportant la scène à Vaiçalī. Dans l'*Aṅguttara-Nikāya* pali, cette innovation est réalisée. Les sutta XX à XXV du *Sattaka-Nipāta* correspondent exactement aux dix premiers paragraphes du *Mahāparinibbāna-Sutta* : le Buddha dans la ville de *Rājagaaha* énumère les *dhamma* par sept et par six. Mais ces textes sont précédés d'un sutta nouveau, le XIXe, où sont brièvement énumérées les sept conditions de prospérité des Vṛjiens et où la scène se passe à Vesali, au *Sārandada cetiya*. Le même sermon est donc successivement prononcé à Vesāli, puis à Rājagaha.

tulé «Pluie-influence» 雨勢. Nanjio restitue hypothétiquement un original Varṣabala (?). L'identité de ce sūtra et du début du *Mahāparinibbāna-Sutta* prouve qu'il s'agit certainement ici de *Varṣakāra*. Saṃghadeva a rendu *kāra* au moyen du mot *che* 勢 «puissance, influence».

Dans le *Ta-pan-nie-p'an-king*, l'équilibre est décidément rompu en faveur de *Vaiçālī*. Ce sutra omet complètement le dialogue du Buddha avec *Varṣakāra* et c'est seulement dans la capitale des Vṛjiens que sont énumérées les sept conditions de leur prospérité. On voit par quels détours des scènes qui, dans la tradition la plus ancienne, étaient localisées au Magadha ont été finalement reportées à Vaiçālī afin d'accroître le prestige et la sainteté de cette ville.

La même tendance peut encore être décelée d'une autre manière : en considérant à part l'élément numérique qui sert, pour ainsi dire, d'armature aux discours prononcés par le Buddha en cours de route. La plupart de ces prédications peuvent se ramener à un type unique. Prenons par exemple l'exposé des cinq dommages résultant de la mauvaise conduite. Le Buddha dit : «Quintuple est le dommage... En premier lieu... En second lieu... », etc., jusqu'à la fin de l'énumération des cinq dommages. Un tel discours se compose essentiellement d'une courte introduction destinée à mettre en relief l'élément numérique de la prédication : «Quintuple est le dommage... », et d'une énumération en autant de parties qu'il est spécifié dans l'introduction.

D'autres discours s'écartent plus ou moins de ce type. Il y manque un des éléments que nous venons d'indiquer. La courte introduction y fait généralement défaut. Retranchons ces derniers sermons et ne retenons que ceux de la première catégorie. Nous pouvons dresser la liste suivante : A Rājagṛha, exposé des *dharma* par sept et par six (Vinaya des Mūlasarvāstivādin, p. 71ª; *Mahāparinibbāna-Sutta*, I, 4). A Pāṭaliputra, exposé des cinq dommages et des cinq avantages (Vinaya des Mūlasarvāstivādin, p. 72ᵇ; *Mahāparinibbāna*, I, 23; *Mahāvagga*, VI, 28). A Koṭigrāma, les quatre vérités saintes (*Mahāparinibbāna*, II, 2; *Mahāvagga*, VI, 29). A Vaiçālī, prédications

en huit points (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 76[a]; *Mahāparinibbāna*, III, 13). A Bhoganagara[1], les trois causes des tremblements de terre (Vinaya des Mulasarvāstivadin, p. 76[b]). A *Pāpa*, les deux circonstances où le corps du Tathāgata est particulièrement brillant (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 78[b]; *Mahāparinibbāna*, IV, 37). Auprès de la rivière *Kakutsthā*[2] ou *Hiraṇyavatī*, les deux offrandes de nourriture les plus méritoires (Vinaya des Mulasarvāstivādin, p. 79[a]; *Mahāparinibbāna*, IV, 42). Considérons la suite de ces nombres :

7 – 6 – 5 – 4 – [8] – 3 – 2

Si on élimine le chiffre 8, il apparaît que tous les nombres de la série sont rangés dans l'ordre décroissant. Cette disposition n'est pas fortuite. Elle est conforme aux habitudes séculaires des compilateurs indiens. Les divers *Ekottara* qu'on trouve dans le canon bouddhique sont tous composés en tenant compte de l'élément numérique des sūtra. Dès lors, les prédications en huit points apparaissent ici comme une interpolation qui détruit l'harmonie du plan primitif. Et si on observe qu'elles furent prononcées à Vaiçālī, tout s'explique : c'est pour faire à cette ville une large part, que l'ordre ancien a été dérangé.

(1) A *Bhaṇḍagāma*, aussitôt après la sortie de Vesāli, le *Mahāparinibbāna-Sutta* place un discours en quatre points dont l'équivalent se retrouve dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, sans donnée numérique exprimée. Nous verrons plus loin qu'il y a des raisons de penser que la forme la plus ancienne de ce discours est celle du Vinaya, sans donnée numérique. C'est pourquoi, dans cette liste, nous n'avons pas tenu compte du sermon de *Bhaṇḍagama*. De même, le *Mahāparinibbāna-Sutta* situe à *Bhoganagara* un sermon sur les «quatre autorités» qui se retrouve dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin sans donnée numérique exprimée. Nous avons également négligé ce dernier sermon dont l'ancienneté est douteuse.

(2) Yi-tsing ne parle pas de la rivière *Kakutsthā*. Après *Pāpa*, le Bhagavat atteint immédiatement la rivière de l'Or 金河, c'est-à-dire la rivière *Hiraṇyavatī*.

D'après la première rédaction dont les *uddāna* sont le canevas versifié, il ne semble pas qu'aucune prédication mémorable ait été prononcée à Vaiçālī à l'occasion du dernier passage du Maître. Cette circonstance ne devait pas tarder à blesser l'orgueil d'une ville qui aspirait à surpasser Rājagṛha. Sous l'influence des Vṛjiens, on intercala donc dans la série primitive des prédications en huit points localisées à Vaiçālī : le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin n'en contient qu'une seule; mais le *Mahāparinibbāna-Sutta* en renferme quatre. Comme si cela ne suffisait pas encore, on ajouta que Bhagavat avait prononcé au *Mahāvana* un grand discours qui, à lui seul, est un abrégé de la Loi et se décompose en trois séries de quatre termes, deux séries de cinq, une de sept et une de huit, rangées dans l'ordre croissant.

Ainsi, soit qu'on mesure l'étendue respective des diverses parties du récit, soit qu'on suive les variations d'un épisode isolé, soit qu'on observe l'enchaînement des discours du Maître, on constate, dans les rédactions successives, un effort croissant pour favoriser Vaiçālī et lui assurer de nouveaux titres à la vénération des fidèles.



La comparaison des *uddāna* cités plus haut et des divers *Parinirvāṇa-Sūtra* nous a permis de remonter à une époque où la partie la plus importante de l'itinéraire du Buddha était la traversée du royaume de Magadha. A ce stade, il n'était guère question de Vaiçālī que pour mentionner le dernier regard jeté sur elle par le Maître. Le moment est venu de montrer d'une façon précise par quelles transformations la partie la plus brève du récit s'est développée au point de devenir la plus longue, la plus riche en épisodes et en discours. Notre tâche est ici singulièrement délicate, parce que la rédaction primitive

ne nous est pas parvenue dans son intégrité. Comment allons-nous suppléer à cette insuffisance ?

Les *Āgama* ont été compilés avec des textes sacrés de dates et de provenances diverses. On peut y découvrir des fragments correspondant aux phases les plus anciennes de l'histoire religieuse. C'est ainsi que le *Saṃyukta* traduit en chinois nous a fourni un sūtra qui parait être l'embryon des récits développés de la fin de Buddha. De même, on peut espérer trouver dans les *Āgama* des morceaux, témoins des remaniements successifs subis par notre itinéraire. Ces fragments, confrontés avec les passages parallèles des *Parinirvāṇa-Sūtra*, seront rangés avec eux dans l'ordre chronologique présumé et nous permettront de suivre le développement de la tradition.

Le 36ᵉ sūtra du *Madhyama-Āgama* traduit en chinois est intitulé : Tremblements de terre 地 動. D'autre part, le *Mahāparinibbāna-Sutta* et l'*Aṅguttara-Nikāya* palis contiennent également des prédications du Buddha relatives aux tremblements de terre. Il y a là matière à comparaison. Le texte du *Madhyama* est sensiblement différent des deux autres, tandis que les deux rédactions palies sont identiques. Nous avons traduit ci-après le 36ᵉ sutra du *Madhyama* chinois et nous donnons ensuite le passage correspondant du *Mahāparinibbāna-Sutta*.

Tchong-a-han-king 中 阿 含 經.
(Trip., éd. Tokyo, XII, 5, p. 50ᵃ.)

Adbhuta-dharma-varga 未 曾 有 法 品,
Bhūmicāla-sūtra 地 動 經.

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha voyageait au pays de *Kin-kang* 金 剛 ; la ville s'appelle *Ti* 地. En ce temps-là. il y eut là-bas un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre, des quatre côtés un grand vent s'élève. Dans les quatre régions, des comètes paraissent. Les murs des habitations sont tous renversés et détruits. Alors le vénérable Ānanda vit ce grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre..... Le vénérable Ānanda

IMPRIMERIE NATIONALE.

l'ayant vu fut effrayé et sur tout son corps le poil se dressa. Il s'approcha du Buddha, inclina la tête et adora ses pieds. Il s'écarta, se tint de côté et dit : «Ô Bhagavat! voici qu'il y a un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... » Là-dessus, le Bhagavat dit au vénérable Ānanda : «C'est ainsi, Ānanda, voici qu'il y a un grand tremblement de terre. C'est ainsi, Ānanda. Quand il y a un grand tremblement de terre... » Le vénérable Ānanda dit : «Ô Bhagavat! combien y a-t-il de causes qui produisent un grand tremblement de terre? Quand il y a un grand tremblement de terre... » Le Bhagavat répondit : «Ô Ānanda! il y a trois causes qui produisent un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... Quelles sont ces trois (causes)? Ô Ānanda, cette terre repose sur l'eau. L'eau repose sur le vent. Le vent prend appui dans l'espace. Ô Ānanda, parfois dans l'espace un grand vent s'élève. Quand le vent s'élève, l'eau est agitée. Quand l'eau est agitée, la terre tremble. Ceci est la première cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre.... De plus, Ānanda, quand un Bhikṣu possède de grands moyens magiques 如意足 (*ṛddhipāda*), une grande vertu prestigieuse, l'aide de grands mérites, une grande force surnaturelle prestigieuse, et que son esprit dispose souverainement des moyens magiques (*ṛddhipāda*), si ce Bhikṣu, à l'égard de la terre se la représente comme petite et à l'égard de l'eau se la représente comme illimitée, pour cette raison, cette terre, suivant son désir, à son gré, s'agitera s'il veut qu'elle s'agite, tremblera s'il veut qu'elle tremble. Il en est de même d'un deva gardien de Bhikṣu. Quand il possède de grands moyens magiques, une grande vertu prestigieuse, l'aide de grands mérites, une grande force surnaturelle prestigieuse et que son esprit dispose souverainement des moyens magiques, si ce (deva), à l'égard de la terre se la représente comme petite et à l'égard de l'eau se la représente comme illimitée, pour cette raison, cette terre, suivant son désir, à son gré, s'agitera s'il veut qu'elle s'agite, tremblera s'il veut qu'elle tremble. Ceci est la seconde cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... De plus, Ānanda, quand un Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, il se produit pour cette raison un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre. . Ceci est la troisième cause qui produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... »

Alors le vénérable Ānanda, ayant entendu ces paroles, pleura de chagrin et ses larmes tombèrent comme une douce pluie. Les mains

jointes, tourné vers le Buddha, il lui dit : «Ô Bhagavat! ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés, et dont les mérites sont parfaits. Et pourquoi? C'est parce que le Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, qu'il produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre...»

Le Bhagavat dit au vénérable Ānanda : «C'est ainsi, Ānanda, c'est ainsi, Ānanda! ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits. Et pourquoi? C'est parce que le Tathāgata doit prochainement, après une durée de trois mois, entrer dans le Parinirvāṇa, qu'il produit un grand tremblement de terre. Quand il y a un grand tremblement de terre... De plus, ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de Kṣatriya; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur, mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens, j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un homme ou si je n'étais pas un homme. Ô Ānanda, ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent réaliser les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits.

De même pour les assemblées de Brahmanes, les assemblées de maîtres de maison, les assemblées de Çramaṇa.

Ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de *Cāturdevarājika* 四王天; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur, mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens,

j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un deva (comme eux) ou un deva différent. Ô Ānanda, ceci est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés et dont les mérites sont parfaits. De même chez les dieux *Trayastriṃça*, les dieux *Yama* 焰摩, les dieux *Tuṣita* 兜率, les dieux *Nirmāṇarati* 化樂, les dieux *Paranirmāṇarati* 他化樂, les dieux *Brāhmakāyika* 梵身, les dieux *Brahmapurohita* 梵富樓, les dieux *Parīttābha* 少光, les dieux *Apramāṇābha* 無量光, les dieux *Ābhāsvara* 晃昱, les dieux *Parīttaçubha* 少淨, les dieux *Apramāṇāçubha* 無量淨, les dieux *Anabhraka* 無罣礙, les dieux *Puṇyaprasava* 受福, les dieux *Vṛhatphala* 果實, les dieux *Avṛha* 無煩, les dieux *Atapas* 無熱, les dieux *Sudṛça* 善見, les dieux *Sudarçana* 善現. Ô Ānanda, je me suis rendu dans d'innombrables centaines de milliers d'assemblées de dieux *Akaniṣṭha* 色究竟; je m'asseyais et m'entretenais avec eux de manière à m'adapter à leurs esprits. Après que je me fus assis en méditation parmi eux, ma forme était semblable à la leur, ma voix était semblable à la leur; mon maintien et mes manières étaient semblables aux leurs. S'ils me demandaient une explication, je répondais en leur donnant cette explication; puis j'exposais pour eux la Loi. Je développais en eux la soif d'apprendre et je les menais à la satisfaction parfaite. Lorsque, par d'innombrables moyens, j'avais exposé pour eux la Loi, développé en eux la soif d'apprendre et que je les avais menés à la satisfaction parfaite, je disparaissais alors en ce lieu. Lorsque j'avais disparu, ils ne savaient pas qui j'étais, si j'étais un deva (comme eux) ou un deva différent. Ô Ānanda, cette chose est très étrange et très extraordinaire. C'est un des *adbhuta-dharma* que peuvent (réaliser) les Tathāgata sans attachement, exactement illuminés, dont les mérites sont parfaits.»

Le Buddha prononça ces paroles. Le vénérable Ānanda et tous les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et pratiquèrent respectueusement.

Mahāparinibbāna-Sutta.
(Dīgha-Nikāya, t. II, p. 106-110.)

Cf. *Aṅguttara-Nikāya, Bhūmicāla-Vagga.*
(T. IV, p. 311-313 et p. 307-308.)

Alors Bhagavat, étant au Cāpāla cetiyá, délibérément et consciemment, rejeta son reste de vie (*āyu-saṃkhāraṃ*). Et quand il l'eut ainsi

rejeté, il se produisit un violent tremblement de terre, effrayant et terrible, et les tambours des dieux résonnèrent. Alors Bhagavat, ayant vu cela, proféra cet hymne d'exultation :

> Existence commune et transcendante,
> Tout ce qui lui restait à vivre, le sage l'a abandonné.
> Plein d'une joie intime et recueillie,
> Il a brisé son existence comme une cuirasse [1].

Alors le vénérable Ānanda fit cette réflexion : « Il est étrange et merveilleux en vérité que ce violent tremblement de terre, effrayant et terrible, se produise, et que les tambours des dieux résonnent. Quelle peut être la cause, quelle peut être l'occasion de ce tremblement de terre ? »

Alors le vénérable Ānanda s'approcha du lieu où était le Bhagavat, lui rendit hommage, s'assit respectueusement de côté et dit : « Il est étrange et merveilleux en vérité que ce violent tremblement de terre, effrayant et terrible, se produise, et que les tambours des dieux résonnent. Quelle peut être la cause, quelle peut être l'occasion de ce tremblement de terre ?

— Ānanda, il y a huit causes, il y a huit occasions qui produisent un grand tremblement de terre. Quelles sont les huit ? La grande terre, Ānanda, prend appui sur l'eau, l'eau sur le vent et le vent est dans l'espace. Et au moment, Ānanda, où soufflent des vents violents, les eaux sont secouées par le souffle des vents violents et la terre est secouée par l'eau mouvante. Telle est la première cause, telle est la première occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Samaṇa ou un Brahmane est doué d'une grande force (surnaturelle) et contrôle entièrement les mouvements de son cœur ; quand une devatā est douée d'une grande force (surnaturelle) et d'un grand pouvoir, lorsqu'ils sont parvenus à se représenter la terre comme limitée et l'eau comme illimitée, alors

[1] Cette stance se retrouve dans le passage correspondant du *Parinirvana-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, mais au 4ᵉ *pāda* la comparaison est différente : « . . . comme l'oiseau brise sa coquille ». L'original sanscrit est conservé dans l'*Udānav.*, XXVI, 28 : « . . . koçam ivāṇḍasambhavaḥ ». (Cf. *Divyāvadāna*, p. 20.) L'*Udāna* pali, VI, 2, est d'accord avec le *Dīgha* et l'*Aṅguttara* ; cf. Sylvain Lévi, *L'Apramāda varga, Étude sur les recensions des Dharmapadas, J. A.*, 1912, II, p. 216.

ceux-là font que la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la seconde cause, telle est la seconde occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Bodhisatta, déchu de la classe des Tuṣita, consciemment et délibérément, descend dans le sein de sa mère, alors cette terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la troisième cause, telle est la troisième occasion d'un violent tremblement de terre

De plus, Ānanda, quand un Bodhisatta, consciemment et délibérément, quitte le sein de sa mère, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la quatrième cause, telle est la quatrième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata parvient à la suprême et parfaite illumination, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la cinquième cause, telle est la cinquième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata fait tourner la roue de la Loi suprême, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la sixième cause, telle est la sixième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata, consciemment et délibérément, rejette le reste de sa vie, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la septième cause, telle est la septième occasion d'un violent tremblement de terre.

De plus, Ānanda, quand un Tathāgata s'éteint dans l'élément du Nirvāṇa sans résidu, alors la terre s'agite, tremble et est violemment secouée. Telle est la huitième cause, telle est la huitième occasion d'un violent tremblement de terre.

Maintenant, de huit sortes, Ānanda, sont les assemblées. Quelles sont les huit? Assemblées de *Khattiya*, de Brahmanes, de maîtres de maison, de *Samaṇa*, de *Cātummahārājika*, de *Tāvatiṃsa*, de *Māra*, de *Brahma*.

Maintenant, je me rappelle, Ānanda, comment j'avais coutume d'entrer dans une assemblée de nombreuses centaines de nobles : avant de m'asseoir là, de leur parler, d'entrer en conversation avec eux, je prenais une couleur semblable à la leur et une voix semblable à la leur. Puis, par l'exposé de la Loi, je les instruisais, les exhortais, les stimulais et les comblais de joie. Mais quand je leur parlais, ils ne me connaissaient pas et ils disaient : «Quel est donc celui qui parle ainsi, un dieu ou un homme?» Puis, par l'exposé de la Loi, les ayant instruits, exhortés, stimulés et comblés de joie, je disparaissais. Mais,

même quand je disparaissais, ils ne me connaissaient pas et ils disaient : «Quel est donc celui qui disparaît ainsi, un dieu ou un homme?»

[Et dans les mêmes termes, le Buddha dit comment il avait coutume d'entrer dans chacune des huit sortes d'assemblées et comment il était méconnu des assistants quand il parlait et quand il disparaissait.] ... Telles sont, Ānanda, les huit assemblées.»

Une première différence retient l'attention tout d'abord. Dans le texte pali, la scène se passe à Vesali, tandis que dans le *Madhyama* chinois, la prédication a lieu au pays «Diamant» 金剛, à la ville «Terre» 地. Dans les ouvrages bouddhiques, l'expression chinoise *Kin-kang* 金剛 est généralement la traduction du sanscrit *Vajra* = pali *Vajja*. Par exception, *Kin-kang* désigne ici le pays de Vṛji = pali Vajji. En effet, dans un autre sūtra du *Madhyama* chinois intitulé : «Le Serviteur» 侍者, on trouve la stance célèbre prononcée devant *Ānanda* par le disciple *Vṛjiputra* ou *Vajjiputta*, et le nom de ce personnage est traduit en chinois : *Kin-kang-tzeu* 金剛子. *Kin-kang* doit donc être considéré, dans la traduction du *Madhyama*, comme l'équivalent de *Vṛji* = *Vajji*.

Quant au mot chinois *Ti* 地 qui signifie «terre», il répond à un original *Bhūmi*. L'existence d'une ville de ce nom est attestée par un passage du *Dīrgha-Āgama* traduit en chinois. Cette collection renferme un *Parinirvaṇa-Sūtra* où est mentionnée la ville de *Fu-mi* 負彌. Or *Fu-mi* est une transcription régulière du sânscrit *Bhūmi*.

Dans le *Dīrgha-Agama* chinois, Bhagavat avant d'arriver à Pāpa traverse la ville de *Bhūmi* et il y énumère les «quatre autorités». Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, *Bhoganagara* est la dernière étape du Buddha avant *Pāvā*, et il y énumère également les «quatre autorités». Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, la dernière ville avant *Pāvā* se nomme «Usage de ce qui est reçu» 受用; le Buddha y prononce deux discours : l'un sur les trois causes des tremblements de terre,

comme à *Bhūmi* d'après le *Madhyama* chinois; l'autre sur les «Autorités» comme à *Bhūmi* d'après le *Dīrgha* chinois et comme à *Bhoganagara* d'après le *Dīgha* pali. L'expression chinoise 受用 «Usage de ce qui est reçu» est évidemment la traduction du sanscrit *Bhoga*. Il apparaît donc avec certitude que *Bhūmi* du *Madhyama* et du *Dīrgha* chinois et *Bhoganagara* du *Mahāparinibbāna-Sutta* et du Vinaya des Mūlasarvāstivādin ne sont qu'une seule et même ville.

Ainsi dans le 36e sūtra du *Madhyama* chinois la scène se passe à *Bhūmi* = *Bhoganagara*, tandis que dans le passage correspondant du *Mahāparinibbāna-Sutta* la prédication a lieu à *Vesāli*. Il existe d'autres différences importantes entre ces deux textes. Le premier, que nous appellerons désormais sūtra A, n'énonce que trois causes des tremblements de terre. Le second, que nous appellerons sūtra B, en énumère huit, parmi lesquelles on retrouve les trois causes du sutra A. La théorie la plus développée comprend donc en définitive : un élément commun aux deux sūtra : causes 1, 2 et 3 du sūtra A = causes 1, 2 et 8 du sūtra B, et un élément n'appartenant qu'à un seul sūtra : causes 3, 4, 5, 6 et 7 du sūtra B. Il nous faut maintenant chercher comment s'est formée cette théorie.

Les sūtra A et B commencent par énoncer un mythe cosmologique, apparemment très archaïque, et qui n'a, semble-t-il, aucun rapport avec les croyances purement bouddhiques[1].

[1] La cosmogonie du *Mahā-Bhārata* repose à peu près sur les mêmes notions :

.....ākāçād abhavad vāri salilād agnimarutau
agnimarutasaṃyogat tatāḥ samabhavan mahī...

«De l'espace naquit l'eau et de l'eau le feu et le vent. De l'union du feu et du vent sortit la terre.» (*Mahā-Bhār.*, *Çanti Parva*, Adhyāya 182.)

Les plus anciens sūtra sur les tremblements de terre superposaient trois étages : espace et vent – eau – terre. Le *Maha-Bhār.* ajoute l'élément feu et distingue quatre couches. Comme on le verra plus loin, les mêmes innovations paraissent

La seconde cause, commune aux sūtra A et B, se rapporte aux exercices de concentration spirituelle que pratiquaient, du temps de Çākyamuni, les ascètes d'un grand nombre de sectes. Ces deux thèses n'ont donc probablement pas été inventées par les premiers bouddhistes. Elles ont plutôt été empruntées au vieux fonds des idées indiennes. A cette donnée, le Buddha, ou plus exactement l'auteur du sūtra A, n'a fait qu'ajouter un troisième point directement inspiré par les circonstances du récit. La terre vient de trembler parce que le Nirvāṇa de Bhagavat est proche. Le Buddha, questionné par Ānanda sur les causes de ce prodige, énumère d'abord les idées qui avaient cours en son temps, puis il ajoute que la terre tremble lorsqu'un Tathagata est près d'entrer dans le Nirvāṇa.

Le sūtra du *Madhyama* ne mentionne aucune autre cause; mais bientôt les spéculations des théologiens devaient les entraîner beaucoup plus loin. De bonne heure, les principaux événements de la vie du Buddha furent isolés des autres faits moins mémorables et groupés en une courte énumération. On distingua d'abord quatre moments : la naissance, l'illumination, la première prédication et l'extinction. Ces événements, étant mis sur le même plan, devaient tous être accompagnés des mêmes prodiges; le tremblement de terre, présage du Nirvāṇa, devait également annoncer la naissance, l'illumination et la première prédication. On fut ainsi conduit à allonger la liste des causes des tremblements de terre. En ajoutant aux deux premières thèses les quatre grands événements de la vie d'un Tathāgata, on obtint les six causes : 1, 2, 4, 5, 6 et 8 du sūtra B.

Ce texte, avec ses huit causes, marque un stage encore plus avancé de la réflexion théologique. Des quatre événements

dans l'*Ekottara-Āgama* traduit en chinois. Seulement, dans le poème épique, le couple feu et vent est situé entre la terre et l'eau, tandis que dans l'*Ekottara* le feu est au-dessus du vent et au-dessous de l'eau.

mémorables que nous venons d'énumérer, deux surtout sont nettement caractéristiques de la vie d'un Tathāgata : ce sont l'illumination et la mise en mouvement de la roue de la Loi (*dharmacakrapravartana*). Les deux autres : naissance et extinction, sont, du moins en apparence, communs aux Buddha et aux autres hommes. Dans leur effort pour diviniser le Tathāgata, les théoriciens durent principalement s'attacher à montrer que la naissance et la fin d'un Buddha ne sont point pareilles à celles des autres hommes. La naissance et la mort des individus ordinaires ne dépendent pas de leur propre volonté. Le Buddha, au contraire, naît et s'éteint parce qu'il l'a décidé ainsi. Pour illustrer ces nouveaux dogmes, on dut imaginer deux scènes qui s'ajoutèrent aux quatre précédentes : la «descente du ciel des Tuṣita» suit l'instant où le Buddha s'est décidé à renaître; le «rejet de la vie» marque le moment où le Buddha se décide à quitter son corps. Par analogie avec les quatre premières scènes, on dut admettre que ces deux dernières étaient aussi accompagnées de tremblements de terre et la théorie ainsi complétée compta enfin les huit causes énumérées au sutra B.

Cette division en huit points semble d'ailleurs avoir réagi sur la prédication suivante qui ne tarda pas à s'y conformer. Le sermon sur les «assemblées», qui dans le sūtra A suit immédiatement l'énoncé des causes des tremblements de terre, n'est pas divisé en un certain nombre donné de propositions. Il y est dit que le Buddha entra dans toutes sortes d'assemblées, mais le nombre des assemblées n'est pas exprimé. Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, au contraire, le texte s'est, pour ainsi dire, stylisé; il a éliminé certains détails, de manière à présenter une forme géométrique; il s'est divisé en huit points et s'est accru d'une brève introduction destinée à mettre en relief cet élément numérique : «Il y a huit sortes d'assemblées. Quelles sont ces huit?»

On voit quelles transformations a subies le sūtra A pour devenir finalement le sūtra B. D'abord prononcé à Bhūmi = Bhoganagara, il fut ensuite reporté à Vaiçālī. Composé primitivement d'une série de trois propositions relatives aux tremblements de terre et d'une prédication sans donnée numérique sur les «assemblées», il finit par comprendre deux séries de huit points chacune. Or, en dressant la liste des discours prononcés par le Buddha au cours de son dernier voyage, nous avons déjà constaté que la série des «trois» faisait défaut dans le *Mahāparinibbāna* pali et que, par contre, Vesāli était dotée de plusieurs prédications en huit points qui cadrent mal avec le plan primitif. On peut donc se représenter l'enchaînement des faits de la façon suivante : dans la première rédaction, le passage de Bhagavat à *Bhoganagara* était marqué par un discours sur les trois causes des tremblements de terre et sur les apparitions du Buddha dans toutes sortes d'assemblées. C'est ce discours qui nous a été conservé dans le *Madhyama-Āgama*. Plus tard, la théorie des tremblements de terre se développa en même temps que la religion nouvelle florissait à *Vaiçālī*. On élargit donc dans le récit la part de cette ville aux dépens des autres. Les prédications sur les tremblements de terre et sur les «assemblées» furent supprimées à *Bhoganagara* et situées à *Vaiçālī*, après avoir été toutes deux refaites sur le même plan.

•

Cette interprétation repose sur la comparaison de deux états successifs de la tradition, représentés l'un par le sūtra A et l'autre par le sutra B. Entre ces deux stades, sans doute assez éloignés l'un de l'autre, il y eut probablement des étapes intermédiaires. Les textes sacrés jouissant d'une haute autorité ne se peuvent modifier brusquement. Il n'est pas rare que des éléments anciens y persistent à côté d'innovations même contradictoires. On peut donc à priori espérer découvrir un *Pari-*

nirvāṇa-Sūtra où le discours sur les trois causes des tremblements de terre se soit maintenu à Bhoganagara après que la série des huit causes ait fait son apparition à Vaiçālī. Une telle survivance constituerait un argument solide à l'appui de notre thèse. Nous allons justement la constater dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin.

Un important fragment de cet ouvrage est déjà connu parce qu'il a été inséré dans le *Divyāvadāna* et que Burnouf en a donné une traduction dans l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*[1]. Il commence par un poétique éloge de Vaiçālī. Puis le Buddha dit à Ānanda qu'il peut, si on l'en prie, vivre soit durant un *kalpa* entier, soit jusqu'à la fin du *kalpa*. Ānanda garde le silence. Deux fois, trois fois, le Buddha redit ces paroles sans obtenir de réponse. Ānanda s'éloigne et Māra paraît. Il prie Bhagavat d'entrer dans l'anéantissement complet et le Buddha finit par déclarer qu'il s'éteindra dans trois mois. Ensuite, il entre dans une méditation telle qu'il renonce à l'existence. Alors, la terre tremble. Ānanda s'approche de Bhagavat et lui demande quelle est la raison de ce prodige. Le Buddha répond en énumérant les huit causes d'un grand tremblement de terre, comme dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. Ānanda comprend alors que Bhagavat a renoncé à l'existence. Il supplie son maître de consentir à vivre jusqu'à la fin du *kalpa*. Mais le Buddha lui reproche la faute qu'il a commise en restant silencieux après que son maître eût declaré pouvoir vivre pendant un *kalpa*. Puis Bhagavat prononce devant les Bhikṣu convoqués par Ānanda une grande prédication identique à celle qui termine le chapitre III du *Mahāparinibbāna-Sutta*. Il part ensuite pour Kuçigrama et, en s'éloignant, regarde Vaiçālī pour la dernière fois.

A cet endroit, le récit du *Divyāvadāna* s'écarte du Vinaya.

(1) *Divyāv.*, XVII; Burnouf, *Introduction*, p. 74 à 87.

Nous donnons ci-après la suite du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvastivādin d'après la version chinoise de Yi-tsing.

VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN.
(XVII, 2, p. 76ᵇ, col. 9.)

Le Buddha, étant parvenu au village «Profonde-peine» 重患 (*Kaṇṭagrama?*)[1], séjourna dans le bois des Cheng-che-po 升攝波 (*Çimçapa*) et dit aux Bhikṣu : «Il faut que vous sachiez. Ceci est défenses 戒; (ceci est) fixité de la pensée 定; (ceci est) sagesse 慧[2]. Parce qu'on pratique bien les défenses, la fixité de la pensée dure longtemps. Parce qu'on pratique bien la fixité de la pensée, la sagesse pure peut naître. Parce qu'on a la sagesse, on peut être délivré du désir, de la colère et de l'ignorance. Les saints auditeurs dont l'esprit est ainsi délivré savent vraiment et clairement; pour eux la naissance du moi est abolie; la conduite brahmanique est instituée; ce qu'ils avaient à faire est accompli; ils ne subiront plus d'existences ultérieures.»

Et ainsi successivement il traversa plus de dix villages. Partout, pour

(1) Dans le *Mahaparinibbana-Sutta*, la première localité après Vesāli est le village de Bhandagāma. Dans le Vinaya des Mulasarvāstivadin, le Buddha quittant Vaiçali parvient immédiatement au village de «Grave-peine» 重患. Dans le *Dul-va* tibétain, le même village est appelé Dum-pa, c'est-à-dire : mis en morceaux. Ces deux traductions chinoise et tibétaine font penser à des originaux *Khaṇḍa* et *kaṇṭa*, signifiant l'un «brisé» et l'autre «douleur cuisante». Au reste une forme avec gutturale aspirée paraît être à la base des transcriptions employées dans d'autres *Nirvana-Sūtra* traduits en chinois. Le même nom est transcrit : K'ien-tch'a 乾荼 dans le *Ta-pan-nie-p'an-king* (XII, 10, p. 35ᵃ), K'ien-li 揵梨 dans le *Fo-pan-ni-yuan-king* (XII, 10, p. 14ᵃ) et K'ien-tch'e 揵持 dans le *Pan-ni-yuan-king* (XII, 10, p. 40ᵃ). Nous aurions donc une forme Khaṇḍa alternant avec une autre forme Bhaṇḍa. L'identité Khaṇḍa-Bhaṇḍa ne fait pas difficulté. M. Sylvain Lévi a montré à propos de la ville d'Udabhāṇḍapura que les deux formes °bhāṇḍa et °khāṇḍa étaient parallèlement en usage (*Catalogue géographique des Yakṣa, J. A.*, 1915, I, p. 73).

(2) Ici la version chinoise est très concise : 此戒定慧 littéral. : «Ceci est défenses, fixité de la pensée, intelligence». Mais la même prédication est citée un peu plus haut, quand le Bhagavat passe au village de *Kuṭi*, et la traduction chinoise est alors plus longue en même temps que plus précise : 此是尸羅。此是三摩地。此是般若 c'est-à-dire : «Ceci est *çīla*; ceci est *samadhi*; ceci est *prajñā*» (XVII, 2, p. 73ᵇ, col. 8). Cf. *Mahāparinibbāna-Sutta*, II, 4.

les créatures, suivant les circonstances, Il exposa la Loi. Il parvint à la ville «Usage-de-ce-qui-est-reçu» 受用 (*Bhoganagara*) et demeura dans le bois qui est au Nord. Alors la grande terre trembla de toutes parts. Elle se soulevait et s'abaissait aux quatre points cardinaux et il en sortait de la fumée et des flammes; le soleil et la lune étaient obscurcis; des étoiles filantes tombaient: dans les régions de l'espace, les tambours des dieux résonnaient.

Alors Ānanda, à l'heure où le soleil commence à décliner, se leva du lieu où il se reposait et se rendit auprès du Buddha. Il adora ses deux pieds en les touchant du sommet de la tête et se tint debout à côté de Lui. Les mains jointes, il dit: «Ô Révérend, ô Bhagavat, pour quelle raison la grande terre tremble-t-elle?»

Le Buddha dit à Ānanda: «Pour trois raisons, la grande terre peut trembler. Quelles sont les trois? Cette grande terre repose sur l'eau; l'eau repose sur le vent: le vent repose sur l'espace. Quand dans l'espace l'eau est heurtée par le vent, il s'y forme des vagues. Quand l'eau est houleuse, la terre tremble. Ô Ānanda! ceci est la première raison pour laquelle la grande terre peut trembler.

«De plus, ô Ānanda, quand un Bhikṣu ayant un grand prestige et de grands mérites, par la force de sa pénétration surnaturelle se représente cette grande terre comme une petite poussière et prend conscience de l'étendue illimitée de l'eau, il peut faire en sorte que la grande terre tremble de toutes parts. Quand une Bhikṣuṇī ou quelqu'un d'entre les deva ayant un grand prestige fait trembler la grande terre, elle est également secouée de partout. Ceci est la seconde raison pour laquelle la grande terre peut trembler. Pour le développement, comme ci-dessus.

«De plus, ô Ānanda, quand un Tathāgata doit entrer avant longtemps dans le *Parinirvāṇa*, la grande terre tremble. Pour le développement, comme ci-dessus. Ô Ānanda, ceci est la troisième raison pour laquelle la grande terre peut trembler.»

Alors Ānanda dit: «Bhagavat, dont la vertu est extraordinaire, peut réaliser ces inconcevables prodiges; le Tathāgata, l'Arhat parfaitement illuminé va donc avant longtemps entrer dans le grand Nirvāṇa. C'est pour cette raison que la terre tremble et que se manifeste ce signe extraordinaire...» Pour le développement, comme ci-dessus. Le Buddha dit: «C'est ainsi! c'est ainsi! C'est comme tu le dis. Le Tathāgata, l'Arhat parfaitement illuminé peut vraiment réaliser ainsi des *dharma* 法 extraordinaires. Ô Ānanda! jadis je me suis fait voir dans des assemblées d'innombrables centaines de milliers de *Kṣatriya;* je m'adaptais alors à leur forme, à leur manière d'être, à leur organisation; je prenais une

forme semblable à la leur, une physionomie, une voix également semblables aux leurs; j'adoptais dans mes discours le sens de leurs paroles. Ce qui n'était pas clair, je le leur expliquais. Je leur exposais la Loi sublime; je leur procurais avantage et joie et quand leurs esprits s'étaient ouverts et avaient compris, je disparaissais. Ils ne savaient pas où j'étais et ils disaient : «En quel lieu est-il allé? Est-il un deva ou un homme? Il n'est pas de notre pays.» Ô Ānanda! je puis réaliser ainsi des *dharma* extraordinaires et sans limites.

De même que dans les assemblées de *Kṣatriya*, dans les assemblées de Çramaṇa, de Brahmanes, de chefs de famille maîtres de maison, il en fut entièrement ainsi. Dans le monde du désir et dans le monde de la forme... etc., jusqu'à : chez les deva *Akaniṣṭha* 色究竟[1], j'allais partout m'adaptant à leur forme, à leur manière d'être, à leur organisation... Pour le développement, comme ci-dessus... etc., jusqu'à : Ô Ānanda, je puis réaliser ainsi des *dharma* extraordinaires et sans limites.»

Ainsi le *Nirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin offre sucessivement et à peu d'intervalle deux théories sur les causes des tremblements de terre. Quiconque lit l'ouvrage sans arrêt ne peut manquer de trouver étrange cette répétition. Après avoir énuméré huit causes, pourquoi traiter le même sujet une seconde fois et d'une manière incomplète? Ānanda, auquel le Buddha vient d'annoncer à Vaiçālī son entrée prochaine dans le Nirvaṇa, ne paraît plus s'en souvenir à *Bhoganagara*. Il faut que le Buddha l'avertisse à nouveau. Ces incohérences s'expliqueraient difficilement dans un récit rédigé d'un seul jet. Elles n'ont plus rien de surprenant si on admet que la scène de *Bhoganagara* faisait déjà partie d'un récit ancien dans lequel s'est ensuite intercalé l'épisode du «rejet de la vie».

Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, la théorie des trois causes subsiste encore : elle a complètement disparu dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*. La prédication sur les «assem-

[1] Le chinois dit : «les deva de la région où il n'y a plus de formes».

blées» qui, dans le premier de ces ouvrages, est encore située à *Bhoga*, est reportée à *Vaiçālī* dans le second. Enfin, tandis que dans le Vinaya le Buddha ne prononce à Vaiçālī qu'un seul sermon en huit points, il en prononce quatre dans cette ville, d'après le sutta pali. Dès qu'on a saisi le sens général de l'évolution, tous ces faits apparaissent comme autant de preuves de l'ancienneté du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin par rapport au *Mahāparinibbāna-Sutta*.

On vient de voir que les théories sur les «causes des tremblements de terre» et les «assemblées» étaient déjà en germe dans le récit le plus ancien du dernier voyage du Buddha. Il entre dans la scène du «rejet de la vie» d'autres éléments plus récents dont il nous reste à chercher l'origine.

Dans le 36ᵉ sūtra du *Madhyama* chinois (sūtra A), le dialogue entre le Buddha et Ānanda ne contient aucune parole de blâme. Ananda demande pour quelle raison la terre tremble et, par la réponse qui lui est faite, il comprend que le Buddha doit entrer prochainement dans le Parinirvāṇa; il pleure et exprime son étonnement. Dans le *Divyāvadāna* et le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le ton du dialogue est tout différent. Après la question d'Ananda, le Buddha énumère les huit causes des tremblements de terre; Ananda le supplie de ne pas s'éteindre si tôt; mais le Maître lui répond durement qu'il a trop tardé à faire cette prière et qu'il s'est ainsi rendu coupable d'une faute grave. Ces reproches sont un élément nouveau que rien ne faisait prévoir dans la rédaction primitive.

Nous avons déjà montré, à propos des stances de lamentation, la déchéance graduelle d'Ananda qui, considéré d'abord comme le plus grand des chanteurs du Nirvāṇa, finit par tomber au dernier rang. Tandis que, dans la tradition la plus ancienne, ce disciple apparaît surtout comme le confident et l'inséparable compagnon du maître, il n'est plus, dans les textes postérieurs, qu'un novice en cours d'instruction, encore sujet

aux passions, un pécheur en opposition avec le saint parfait : Anuruddha. Cette circonstance explique l'introduction dans la scène du «rejet de la vie» d'un élément défavorable à Ānanda qui faisait complètement défaut dans le récit le plus ancien.

Imaginons, en effet, ce que pouvaient penser les fidèles des premiers siècles en récitant le sutra A. Le Maître ayant laissé entendre qu'il entrerait bientôt dans le Parinirvāṇa, Ānanda ne sait que gémir et s'étonner. Il accueille sans protestation l'émouvante annonce de la séparation prochaine. Cette attitude devait paraître naturelle à l'époque la plus primitive. Aussi longtemps que le Buddha fut réputé semblable aux autres hommes, on crut que sa vie ne pouvait se prolonger au delà de la durée normale d'une vie humaine. Mais, plus tard, quand la nature divine du Buddha fut un dogme universellement admis, on pensa que le Maître eût pu vivre, s'il l'eût voulu, pendant des milliers d'années; et c'est pourquoi on dut imaginer la scène du «rejet de la vie». Dès lors, l'attitude d'Ānanda paraissait étrange et inexplicable. Au lieu d'écouter sans protestation l'annonce du Parinirvāṇa, n'aurait-il pas dû supplier le Maître de rester longtemps encore au milieu de ses disciples? Il y avait là un cas de conscience qui ne pouvait manquer d'exercer la sagacité des premiers casuistes.

Trouvant l'occasion bonne de rabaisser Ananda, auquel manquaient certains caractères du saint idéal, les théologiens admirent qu'il avait commis une faute : il aurait dû, d'après eux, supplier le Buddha de prolonger son séjour sur la terre. Pour que ce jugement parût décisif et sans appel, on fit condamner Ānanda par le Tathāgata lui-même; et certains détails furent imaginés en vue de donner l'impression que la culpabilité d'Ananda était certaine et indiscutable. Au début de la scène du «rejet de la vie», le Buddha dit trois fois qu'«il peut, si on l'en prie, vivre soit durant un *kalpa* entier, soit jusqu'à la fin du *kalpa*». Trois fois, Ānanda garde le silence. Il ne faut

IMPRIMERIE NATIONALE.

donc pas s'étonner si, un peu plus tard, le Buddha fait d'amers reproches à son serviteur.

Ces paroles de blâme n'eurent probablement pas tout d'abord un caractère d'extrême sévérité. Le dévouement éprouvé d'Ananda ne devait-il pas lui épargner une réprimande trop rude? Mais, à mesure que baissait la réputation d'Ananda, on vit les conteurs exagérer à plaisir les reproches que le Buddha était censé lui avoir adressés. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivādin, Bhagavat se borne à dire : « C'est une faute de ta part, ô Ananda, c'est une mauvaise action qu'au moment où s'est produite jusqu'à trois fois la noble manifestation de la pensée du Tathāgata, tu n'aies pas pu en comprendre le motif et qu'il ait fallu que tu fusses éclairé par Mara le pécheur[1]. » Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, le sujet de cette simple phrase est développé de manière à remplir plus de sept paragraphes[2] : le Buddha rappelle à son serviteur que, dans un grand nombre de circonstances, il a commis une faute pareille à celle dont il vient de se rendre coupable. Ainsi, ce n'est plus une seule faute, mais toute une série de mauvaises actions qui sont reprochées à Ananda. Ici encore, la rédaction des Sthavira reflète des conceptions plus avancées que celle des Mūlasarvastivādin.

*
* *

Localisées d'abord à Bhoganagara, puis transférées à Vaiçālī après avoir subi de notables modifications, les traditions relatives aux tremblements de terre et aux assemblées continuèrent à se transformer. Cette fois, ce n'est plus dans un *Parinirvāṇa-Sūtra* que nous allons suivre leur évolution, mais dans une série de textes empruntés à l'*Ekottara-Agama* sanscrit.

[1] BURNOUF, *Introduction*, p. 84.
[2] *Mahāparinibbāna-Sutta*, III, § 40-47.

L'original de cet *Agama* est perdu; mais on en possède une traduction chinoise exécutée par *Dharmanandi*, en 384-385 : le *Tseng-i-a-han-king* 增壹阿含經 (Nanjio, n° 543). Il correspond dans l'ensemble à l'*Aṅguttara-Nikāya* pali. Une discussion sur le point de savoir à quelle date et en quel pays cet ouvrage fut composé nécessiterait une enquête approfondie que nous ne pouvons entreprendre sans sortir des limites de ce travail. Nous devons nous borner à citer un texte important qui, s'il ne fournit pas absolument la solution du problème, ne laisse pas de nous y acheminer.

La 42e section de l'*Ekottara* chinois contient un *Parinirvāṇa-Sūtra* peu développé présentant de notables différences avec les textes que nous avons étudiés jusqu'ici. L'une de ces variantes est particulièrement instructive. Quand le Buddha ordonne à Ānanda de préparer sa couche entre les deux arbres *çāla*, le disciple demande à son Maître pour quel motif il veut se coucher, tête au Nord. Le Buddha répond : « Après mon Nirvāṇa, la Loi demeurera dans l'Inde du Nord; c'est pourquoi il faut disposer ma couche, tête au Nord[1]. » On admettra sans doute que cette prédiction n'a pu être rédigée qu'à l'époque tardive où le fait qu'elle énonce était déjà réalisé. Selon toute apparence, l'*Ekottara* chinois a dû être composé dans un des pays de l'Inde du Nord, alors que le Bouddhisme y était déjà florissant. Les trois sutra dont nous donnons ci-après la traduction fournissent d'ailleurs plusieurs arguments à l'appui de cette hypothèse.

Tseng-i-a-han-king 增壹阿含經.

(Tripit., éd. Tōkyō, XII, 3, p. 6a.)

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois, le Buddha demeurait dans le royaume de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. En

[1] *Tseng-i-a-han-king*, Tripit., éd. Tōkyo, XII, 3, p. 4a, col. 1.

ce temps-là, le Bhagavat dit aux Bhikṣu : «Les grands tremblements de la terre et du ciel ont huit causes. Quelles sont ces huit causes? Ô Bhikṣu, il vous faut savoir. Ce *Jambudvīpa*, du Nord au Sud, a 21,000 *yojana*, et de l'Est à l'Ouest, 7,000 *yojana*. Il a 68,000 *yojana* d'épaisseur; l'eau a 84,000 *yojana* d'épaisseur; le feu a 84,000 *yojana* d'épaisseur. Sous le feu, il y a le vent avec une épaisseur de 68,000 *yojana*. A la limite inférieure du vent, se trouvent des roues de diamant et les reliques (*çarīra*) des Buddha Bhagavat du passé en remplissent les intervalles. Ô Bhiksu, il vous faut savoir. Parfois, le grand vent vient à s'ébranler; alors le feu aussi est ébranlé. Quand le feu est ébranlé, l'eau l'est également. Quand l'eau est ébranlée, la terre l'est également. Ceci est la première cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva descendant du ciel des *Tuṣita* s'incarne dans le sein de sa mère, alors également la terre est très ébranlée. Ceci est la seconde cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva s'incarnant sort du sein de sa mère, le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la troisième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bodhisattva sort du monde, étudie la Voie, et qu'il devient parfait Arhat, exactement illuminé, sans supérieur, alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la quatrième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Tathāgata entre dans le monde du Nirvāṇa sans résidu et aborde au rivage de l'anéantissement, alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la cinquième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un Bhikṣu a de grands moyens magiques (*ṛddhipāda*) et que son esprit en dispose souverainement, il peut réaliser à son gré d'innombrables métamorphoses : diviser son corps en centaines de milliers (de parties) puis en reformer l'unité, se déplacer dans l'espace en volant, traverser tous les murs de pierre, apparaître et disparaître spontanément, contempler la terre en se représentant qu'il n'y a pas de terre et comprendre clairement que tout est vide et inexistant. Alors la terre est très ébranlée. Ceci est la sixième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand un des deva ayant de grands moyens magiques (*ṛddhipāda*) et une vertu surnaturelle illimitée, reprend naissance aux lieux où sa vie a pris fin, et que grâce à ses mérites anciens ainsi que pour avoir pratiqué complètement toutes les vertus, il quitte sa forme de deva et obtient d'être *Çakra-devendra* ou *Brahma*, le roi des dieux

alors la terre est très ébranlée. Ceci est la septième cause d'un grand tremblement de terre.

De plus, quand les créatures arrivent au terme de leur existence et que leurs mérites sont épuisés, alors les rois des royaumes sont mécontents de leurs propres États et ils se combattent tous les uns les autres. Les uns succombent par manque de nourriture; les autres meurent sous le tranchant du couteau. Alors le ciel et la terre sont très ébranlés. Ceci est la huitième cause d'un grand tremblement de terre.

Telles sont, ô Bhikṣu, les huit causes qui produisent les grands tremblements de la terre et du ciel.» Alors les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et ils pratiquèrent respectueusement.

•

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le vénérable *A-na-liu* 阿那律 (Anuruddha) voyageait aux lieux où demeurèrent les quatre Buddha. Alors Anuruddha, dans un endroit clos et tranquille, fit cette réflexion: «Parmi les disciples du Buddha Çākyamuni, ceux qui réalisent parfaitement la pratique vertueuse des défenses et la sagesse prennent tous appui sur la discipline et ils obtiennent de prospérer dans cette Loi exacte. Parmi les auditeurs (*çrāvaka*), il en est qui n'observent pas complètement la discipline: ceux-ci s'écartent tous de la Loi exacte et ils ne sont pas d'accord avec la discipline. Maintenant, de ces deux *dharma* : défenses (*çīla*) et audition (*çruta*), lequel est supérieur? Il faut maintenant que j'aille demander au Tathāgata laquelle de ces causes 因緣 est fondamentale.»

Alors Anuruddha derechef fit cette réflexion : «Cette Loi, ceux qui savent se contenter de peu la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ne connaissent pas la satiété qui la mettent en pratique. Ceux qui ont peu de désirs la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont beaucoup de désirs qui la mettent en pratique. Cette Loi, ceux qui acceptent de vivre dans la retraite la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui vivent dans le tumulte qui la mettent en pratique. Cette Loi, ceux qui observent les défenses la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui enfreignent les défenses qui la mettent en pratique. Ceux qui sont en *samādhi* 三昧 la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux (dont l'esprit est) confus qui la mettent en pratique. Les sages la mettent en pratique; ce ne sont pas les insensés qui la mettent en pratique. Ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuçruta*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont peu entendu qui la mettent en pratique.»

Alors Anuruddha ayant réfléchi sur ces huit pensées 念 du grand

homme (*mahāpuruṣa*), il (se dit) : «Il me faut maintenant aller auprès du Bhagavat et lui en demander le sens.»

En ce temps-là, le Bhagavat demeurait dans la ville de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. Or, le roi *Prasenajit* invita le Tathāgata et le *saṃgha* des Bhikṣu pour les 90 jours de la retraite estivale. Alors Anuruddha, à la tête de cinq cents Bhikṣu, voyagea par étapes dans le pays en faisant des conversions. Après des détours, il parvint au royaume de Çrāvastī et se rendit auprès du Tathāgata. Il adora ses pieds en les touchant du visage et s'assit de côté. Alors Anuruddha dit au Bhagavat : «Étant dans un endroit clos et tranquille, j'ai réfléchi sur cette question 義 (*artha*) : «De ces deux *dharma* : défenses 戒 (*çīla*) et audition 聞 (*çruta*), lequel est supérieur?»

Alors le Bhagavat, s'adressant à Anuruddha, récita cette *gāthā* :

Les défenses sont-elles supérieures ou l'audition est-elle supérieure?
Voici que tu conçois des doutes.
Les défenses sont supérieures à l'audition.
En cela quel doute (subsisterait-il encore)?

Et pourquoi? Ô Anuruddha, il te faut savoir. Quand les défenses des Bhikṣu sont parfaitement observées, on obtient la fixité de la pensée (*çamatha*). Quand on a obtenu la fixité de la pensée, on acquiert la sagesse. Quand on a acquis la sagesse, on devient *to-wen* 多聞 (*bahuçruta*). Quand on est devenu *to-wen*, on obtient la délivrance. Quand on a obtenu la délivrance, on parvient à l'anéantissement dans le Nirvāṇa sans résidu. On comprend dès lors que les défenses sont ce qu'il y a de plus sublime.»

Alors Anuruddha, se tournant vers le Bhagavat, exposa les huit pensées du grand homme. Le Buddha dit à Anuruddha : «Bien! bien! Anuruddha, ce sont vraiment les pensées du grand homme sur lesquelles tu as réfléchi : avoir peu de désirs, savoir se contenter de peu, vivre dans la retraite, pratiquer parfaitement les défenses, être en parfait *samādhi*, avoir la sagesse parfaite, être parfaitement délivré, être un parfait *to-wen*. Maintenant, Anuruddha, il te faut produire ces réflexions et méditer sur les huit pensées du grand homme. Qu'entend-on par ces huit (pensées)? Cette Loi, ceux qui ont l'énergie (*vīrya*) peuvent la pratiquer. Ce ne sont pas les négligents qui peuvent la pratiquer. Et pourquoi? Le Bodhisattva *Maitreya* doit, après trente *kalpa*, devenir l'Arhat exactement illuminé, sans supérieur. Pour moi, c'est par la force de mon énergie (*vīrya*) que je surpasse les Buddha accomplis. Ô Anuruddha, sache-le. Les Buddha Bhagavat sont tous du même genre;

ils ont les mêmes défenses, la même discipline. En ce qui concerne la délivrance et la sagesse, ils ne sont pas différents. Ils ont aussi pareillement l'espace, le néant, les caractéristiques et le vœu. Les 32 signes et les 80 sous-signes ornent leur corps qu'on ne se lasse point de regarder et nul ne peut voir le sommet de leur tête. Tous, en tout cela, ils ne diffèrent pas. Ils ne diffèrent que par l'énergie. Les Buddha Bhagavat du passé et de l'avenir, c'est par l'énergie que je les surpasse tous. C'est pourquoi, Anuruddha, cette (pensée), qui est la huitième pensée du grand homme, est la première, la plus haute, la plus vénérable, la plus précieuse, l'incomparable. De même que du lait on tire le lait caillé 酪, que du lait caillé on tire le fromage *sou* 酥, que du fromage *sou*, on tire la crême *t'i hou* 醍醐 et qu'entre tous ces (produits) la crême *t'i hou* est supérieure et incomparable, de même entre les huit pensées du grand homme la pensée d'énergie est supérieure et vraiment incomparable. C'est pourquoi, Anuruddha, il faut recevoir avec respect les huit pensées du grand homme et il faut aussi en communiquer le sens aux quatre catégories de fidèles. Si les huit pensées du grand homme se répandent dans le monde, il en résultera que mes disciples réaliseront tous la voie de *Çrotapanna*, la voie de *Sakṛdāgāmin*, la voie d'*Anāgāmin*, la voie d'*Arhat*. Voici pourquoi! Ma Loi, ceux qui ont peu de désirs la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont beaucoup de désirs qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui savent se contenter de peu la mettent en pratique; ce ne sont pas ceux qui ne connaissent pas la satiété qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui vivent en des lieux isolés la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui vivent dans la multitude qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux dont l'esprit est fixé la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux (dont l'esprit est) confus qui la mettent en pratique. Ma Loi, les sages la mettent en pratique. Ce ne sont pas les insensés qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuçruta*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas ceux qui ont peu entendu qui la mettent en pratique. Ma Loi, ceux qui ont l'énergie (*vīrya*) la mettent en pratique. Ce ne sont pas les négligents qui la mettent en pratique. C'est pourquoi, Anuruddha, les quatre catégories de fidèles doivent rechercher les moyens de mettre en pratique ces huit pensées du grand homme. Ainsi, Anuruddha, il faut s'adonner à cette étude.» Alors Anuruddha, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouit et pratiqua respectueusement.

•

C'est ainsi que j'ai entendu. Une fois le Buddha demeurait dans le

royaume de Çrāvastī, au *Jetavana*, dans le jardin d'*Anāthapiṇḍika*. Alors le Bhagavat dit aux Bhikṣu : «Il y a huit sortes d'assemblées. Il faut que vous sachiez. Quelles sont les huit? Ce sont les assemblées de *Kṣatriya*, les assemblées de Brahmanes, les assemblées de maîtres de maison, les assemblées de Çramaṇa, les assemblées des quatre *Devarāja*, les assemblées des deva *Trayastriṃça*, les assemblées de *Māra* et les assemblées de *Brahma*. Bhikṣu, il faut que vous sachiez. Jadis, quand j'arrivais dans une assemblée de *Kṣatriya*, pour s'interroger mutuellement, pour parler et pour disserter, il n'y avait personne qui fût mon égal. J'allais seul, sans pair ni compagnon, ayant peu de désirs, sachant me contenter de peu, réfléchissant sans erreur ni trouble, pratiquant parfaitement les défenses, en parfaite *samādhi*, ayant la sagesse parfaite, parfaitement délivré, parfait *bahuçruta* 多聞, ayant l'énergie parfaite.

Je me souviens en outre que si j'entrais dans une assemblée de Brahmanes, dans une assemblée de maîtres de maison, dans une assemblée de Çramaṇa, dans une assemblée des quatre *Devarāja*, dans une assemblée des deva *Trayastriṃça*, dans une assemblée de *Māra*, dans une assemblée de *Brahma*, pour s'interroger mutuellement, pour parler et pour disserter, j'étais seul, sans pair ni compagnon. Parmi eux, j'étais le plus vénérable et nul n'était de mon rang; j'avais peu de désirs; je savais me contenter de peu; je réfléchissais sans erreur ni trouble; je pratiquais parfaitement les défenses; j'étais en parfaite *samādhi;* j'avais la sagesse parfaite; j'étais parfaitement délivré, parfait *to-wen ;* j'avais l'énergie parfaite.

En ce temps-là, dans les huit sortes d'assemblées, j'allais seul, sans compagnon, grand protecteur de combien de créatures! Et les huit sortes d'assemblées ne pouvaient voir le sommet de ma tête ni n'osaient considérer ma physionomie. A plus forte raison, comment aurions-nous discuté ensemble? Et voici pourquoi. Ne voyant au plus haut des cieux et parmi les hommes, dans les assemblées de *Māra*, de Çramaṇa et de Brahmanes, personne qui pût réaliser parfaitement ces huit *dharma*, hormis le Tathāgata, je demeurais sans leur parler. C'est pourquoi, ô Bhikṣu, il faut rechercher les moyens de pratiquer ces huit *dharma*. Ainsi, ô Bhikṣu, il vous faut vous adonner à cette étude.» Alors les Bhikṣu, ayant entendu les paroles du Buddha, se réjouirent et pratiquèrent respectueusement.

Les trois sūtra qui précèdent appartiennent à la série des Huitaines dans l'*Ekottara* chinois. Ils font partie de la 42ᵉ sec-

tion de ce recueil et se suivent immédiatement dans l'ordre où nous les avons donnés. Le premier et le troisième sont aisés à identifier : ce sont encore des prédications relatives aux tremblements de terre et aux assemblées. Entre ces deux sūtra s'en intercale un autre, nouveau, du moins en apparence, et qui traite des «huit pensées du grand homme». Notre tâche peut donc se diviser ainsi : examiner d'abord les transformations qu'ont subies, avant de passer dans l'*Ekottara* chinois, les sermons sur les causes des tremblements de terre et les assemblées, puis chercher l'origine et la genèse du sūtra sur les «huit pensées du grand homme».

Dans le texte de l'*Ekottara* chinois relatif aux tremblements de terre, fragment que pour abréger nous appellerons sūtra C, reparaissent un certain nombre de causes déjà énumérées dans le sūtra B des *Dīgha* et *Aṅguttara-Nikāya* palis. La première cause est commune à B et à C. La seconde cause de B a pris en C un plus grand développement et s'est dédoublée pour former les causes 6 et 7. Les causes 3, 4 et 5 du sūtra B sont devenues les causes 2, 3 et 4 du sūtra C. Les causes 6 et 7 de B ont complètement disparu dans C. La cinquième cause de C n'est autre que la huitième de B. Le sūtra C ne contient en définitive qu'une seule cause absolument originale; c'est la huitième et dernière : «Quand les créatures arrivent au terme de leur existence et que leurs mérites sont épuisés, alors les souverains des royaumes sont mécontents de leurs propres États et ils se combattent tous. Les uns succombent par manque de nourriture; les autres meurent sous le tranchant du couteau. Alors le ciel et la terre sont très ébranlés.» On trouve ici une image des visions apocalyptiques[1] qui exercèrent une si grande

[1] M. Sylvain Lévi (*Notes chinoises sur l'Inde*, *B.É.F.E.-O.*, 1906, p. 41 et suiv.) a étudié un certain nombre de ces apocalypses et montré que leur horizon géographique s'étend au delà des frontières de l'Inde, jusqu'en Asie centrale et en Chine.

influence sur le développement des idées et de la littérature bouddhiques dans les pays du Nord-Ouest de l'Inde et en Asie centrale. Cette particularité s'accorde assez bien avec ce que nous venons de dire de l'origine probable de l'*Ekottara* chinois.

Dans cet *Āgama*, le sūtra sur les «assemblées» est en voie de désagrégation. Le cadre de la prédication, c'est-à-dire l'énumération des huit assemblées, subsiste encore. Mais la présence du Buddha dans ces groupes divers n'a plus aucune raison d'être. Les rédactions antérieures nous montraient le Tathāgata paraissant dans les assemblées pour prêcher la Loi aux dieux et aux hommes. Dans le texte de l'*Ekottara* chinois, le Buddha n'est plus qu'un personnage muet, tellement supérieur aux dieux et aux hommes, qu'il ne peut ni discuter avec eux, ni même leur parler. Sous cette forme, le sutra n'a plus grande valeur; sa disparition n'appauvrirait pas sensiblement l'ensemble de la doctrine.

On se souvient de ses transformations successives. Prononcé d'abord à Bhumi, sans donnée numérique déterminée, il est plus tard transféré à Vaiçālī et s'y cristallise dans la série des Huitaines. Le voici maintenant à Çrāvastī, usé, ayant perdu le meilleur de sa substance, ne gardant guère qu'un élément purement formel : l'énumération des huit assemblées.

Au premier stade, la raison d'être de la prédication est assez claire. Le Buddha n'a pas seulement voulu se sauver lui-même; il a voulu aussi sauver le monde. Mais la tradition la plus ancienne le montre ne prêchant la Loi que dans certaines villes de l'Inde orientale et ne convertissant qu'un nombre limité de disciples. Comment concilier l'ampleur de la tâche à accomplir avec les faibles moyens d'un prédicateur humain ? Le discours sur les assemblées résout la difficulté. Après avoir annoncé à Ānanda sa fin prochaine, le Buddha prévient en quelque sorte l'objection qu'on eût pu lui faire en lui représentant que son

œuvre était inachevée. Il déclare qu'il s'est rendu miraculeusement dans toutes sortes d'assemblées, qu'il s'est mis à la portée des hommes et des dieux et leur a exposé la Loi, accomplissant ainsi la tâche qu'il s'était lui-même fixée. Sans doute, ces prodiges sont restés inaperçus, mais la faute en est aux auditeurs mal avisés qui n'ont pas su reconnaître le Buddha dans la personne de celui qui leur parlait. Telle était dans ses grandes lignes la prédication primitive sur les assemblées. Quelque limitée dans l'espace que dût paraître la propagande de Çākyamuni, elle montrait que cette propagande avait été en fait universelle.

Dans le sutra de l'*Ekottara* chinois, le Buddha paraît dans les assemblées et reste silencieux, ne trouvant aucun interlocuteur digne de lui. Cette nouvelle attitude peut donner une haute idée de la majesté du Buddha, mais elle fait perdre au récit sa signification profonde. Ce n'est pas qu'au temps où l'*Ekottara* chinois fut composé on fût moins persuadé de l'universalité de la propagande du Buddha, mais il est probable que ce dogme trouvait alors à s'exprimer autrement que par le passé. La biographie de Çākyamuni s'était enrichie d'épisodes nouveaux qui démontraient l'immense rayonnement de son action beaucoup mieux que ne l'avait pu faire auparavant le court sermon sur les assemblées. On racontait que Bhagavat avait opéré de nombreuses conversions jusque dans les pays au-delà de l'Indus[1], qu'il était allé à Ceylan[2] et qu'il avait même monté chez les dieux pour leur exposer la Loi. D'autres récits, tels que celui du « grand miracle de Çravastī », tendaient à prouver que la bienfaisante influence du Tathāgata s'était répandue sur le monde entier. « Bhagavat disposa tout de telle

[1] Voir, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les textes apparentés, le récit des conversions opérées par le Buddha jusque dans la vallée de l'Indus (*Journ. As.*, 1914, II, p. 493 et suiv.).

[2] *Dīpavaṃsa*, II, 1.

sorte, que le monde tout entier put voir sans voile cette couronne de Buddhas, tout le monde, depuis le ciel des *Akaniṣṭha* jusqu'aux petits enfants[1]... » Dès lors, la prédication sur les assemblées n'avait plus autant qu'autrefois sa raison d'être. Elle parlait beaucoup moins à l'imagination que les prodiges auxquels nous venons de faire allusion; sa déchéance était inévitable. Elle paraît encore dans la série des Huitaines de l'*Ekottara* chinois; mais son sens primitif est faussé; elle n'est plus qu'une vague amplification de cette vérité banale que le Buddha n'a pas de pair et qu'il est supérieur à tous.

Il est probable que des influences locales ne sont pas restées étrangères à ces dernières transformations. Les discours sur les assemblées et sur les tremblements de terre, après avoir été prononcés à Bhūmi, avaient été transférés à Vaiçālī; l'*Ekottara* chinois les reporte à Çrāvastī. Dans la même section de cet *Āgama*, le sūtra sur les « huit pensées du grand homme » est également rattaché à Çrāvastī. Voici donc une série de traditions qui sont venues se grouper, pour lui faire honneur, autour de la capitale du Koçala. A une époque antérieure, Vaiçālī, supplantant Rajagṛha, avait exercé semblable attraction. Cette fois, le fait se produit en faveur de Çrāvastī et aux dépens de Vaiçālī. Il semble que nous assistions à un déplacement progressif des traditions vers le Nord.

Une remarque empruntée au même ordre de faits projette quelque clarté sur les rivalités locales où Çravasti finit par triompher. Parmi les épisodes de la vie du Buddha, la scène du « rejet de la vie » est sans doute une de celles qui contribuèrent avec le plus d'éclat à illustrer Vaiçālī. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin et le *Mahāparinibbāna-Sutta*; le Buddha, énumérant les causes des tremblements de terre, cite en septième lieu le rejet de la vie par un Tathāgata.

[1] Burnouf, *Introduction*..., p. 185.

Dans le sūtra correspondant de l'*Ekottara* chinois, cette cause est délibérément écartée.

Ainsi les moines du Koçala cherchaient à rabaisser les autres villes en même temps qu'ils s'efforçaient de glorifier leur capitale. Au succès de leurs tentatives, j'aperçois avant tout des raisons politiques. Le *Saddharmasmṛtyupasthāna-Sūtra*, qui paraît avoir été rédigé dans les premiers siècles de notre ère, montre les rois du Koçala exerçant leur domination sur les grands royaumes de l'Inde orientale : Videha, Aṅga, Aṁçu, Kaçi[1]. Çravastī est alors la capitale de l'Est; Vaiçālī est tombée au rang de vassale. Inévitablement, le pouvoir temporel imprime son cachet aux croyances. Devenue métropole religieuse en même temps que capitale politique, Çravastī revendique une part de plus en plus large dans la légende du Buddha; elle s'ennoblit en associant son nom aux derniers épisodes de la vie du Tathagata.

Entre l'énumération des huit causes des tremblements de terre et le discours sur les assemblées, les compilateurs de l'*Ekottara* ont intercalé un sūtra qui ne nous est pas complètement inconnu. Nous en avons déjà rencontré une partie dans le fragment du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin dont nous avons donné plus haut la traduction.

En passant au village de *Bhaṇḍagrāma*, le Buddha dit aux Bhikṣu : «Il faut que vous sachiez. Ceci est défense; ceci est fixité de la pensée; ceci est sagesse. Parce qu'on pratique bien les défenses, la fixité de la pensée dure longtemps. Parce qu'on pratique bien la fixité de la pensée, la sagesse pure peut naître. Parce qu'on a la sagesse, on peut être délivré du désir, de la colère et de l'ignorance... » Rapprochons de ce passage

[1] Cf. Sylvain Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, *Journ. As.*, 1918, I, p. 71.

la prédication du Buddha dans le sūtra de l'*Ekottara* sur les «huit pensées du grand homme» : «Ô Anuruddha ! il te faut savoir. Quand les défenses des Bhikṣu sont parfaitement observées, on obtient la fixité de la pensée. Quand on a obtenu la fixité de la pensée, on acquiert la sagesse. Quand on a acquis la sagesse, on devient *to-wen* (*bahuçruta*). Quand on est devenu *to-wen*, on obtient la délivrance. . . » Dans les deux cas, le Buddha réunit par un lien logique les trois termes : défenses (*çīla*), fixité de la pensée (*samādhi*) et sagesse (*prajñā*). Il montre que ce sont trois étapes successives sur la voie de la délivrance. L'*Ekottara* chinois ajoute un élément nouveau : *bahuçruta*, mais cette addition tardive ne peut masquer l'identité foncière des deux prédications.

Dans l'*Ekottara* chinois, ce qui fut primitivement le sermon de *Bhaṇḍagrāma* est intercalé dans un long récit où paraît à trois reprises une série de huit propositions appelées les «huit pensées du grand homme». D'où provient cette série répétée avec insistance ? On la trouve à la fois dans l'*Aṅguttara-Nikāya* pali et dans le *Madhyama-Āgama* traduit en chinois.

Le 74ᵉ sutra du *Madhyama* chinois et le 30ᵉ sutta de l'*Aṭṭhaka-Nipata* de l'*Aṅguttara-Nikāya* pali[1] sont presque identiques. Ils nous apprennent qu'Anuruddha, se trouvant seul au pays des *Ceti*[2], eut conscience des huit pensées (*aṭṭhavitakka*) du grand homme. Malgré l'éloignement, Bhagavat connut la

[1] Cf. *Aṅguttara Nikāya*, IV, p. 228 et *Madhyama-Agama* (Trip., éd. Toyko, XII, 5, p. 101ᵃ). Il existe une autre traduction très ancienne du 74ᵉ sūtra du *Madhyama-Āgama*. C'est le *Fo-chouo-o-na-lu-pa-nien-king* 佛說阿那律八念經 (Nanjio, nᵒ 563), traduit en 185, sous les Han postérieurs, par le *Yue-tche Yao* 曜.

[2] *Aṅguttara-Nikāya*, IV, p. 228 : «. . . Anuruddha Cetisu viharati Pācīnavaṃsadāye.» *Madhyama* chinois : «. . . Anuruddha était à *Tche-t'i-cheou* 枝提瘦 dans le bois de Eau-îlot 水渚». Dharmanandi a transcrit au moyen de la syllabe *cheou* la désinence du locatif. Ceti est, dans la langue classique, le pays de Cedi, dans la région de Jabalpur.

pensée d'Anuruddha et, quand celui-ci vint aux lieux où résidait le Buddha[1], le Maître choisit pour thème de sa prédication les huit pensées dont Anuruddha avait précédemment eu l'intuition. Par l'effet de cet enseignement, Anuruddha devint Arhat.

Ce récit fournit la charpente du sutra correspondant de l'*Ekottara* chinois. Certaines parties ont été raccourcies, d'autres se sont développées; mais le fond est resté le même. Dans l'*Aṅguttara* pali, Anuruddha est d'abord au pays des *Ceti*. L'*Ekottara* le fait voyager «aux lieux où demeurèrent les quatre Buddha[2]». Dans l'*Ekottara* chinois, Anuruddha, parvenu auprès du Buddha, pose une question à laquelle le Maître répond par une stance qui manque dans les autres sources. Puis le Buddha énumère les étapes sur la voie de la délivrance à peu près dans les mêmes termes qu'à *Bhaṇḍagrāma*, d'après le Vinaya des Mūlasarvastivādin. Ce passage fait complétement défaut dans les autres sūtra sur les «huit pensées du grand homme». La suite de la prédication est semblable dans les trois textes. Toutefois, dans l'*Ekottara*, la fin du sūtra est moins développée que dans le *Madhyama* chinois et l'*Aṅguttara* pali.

En somme, dans l'*Ekottara* traduit en chinois, le sutra sur les «huit pensées du grand homme» se compose de trois éléments : 1° une partie commune à ce sutra et aux deux textes parallèles du *Madhyama* chinois et de l'*Aṅguttara* pali; 2° la prédication sur les étapes de la vie morale prononcée à *Bhaṇḍa-*

[1] *Aṅguttara-Nikāya*, IV, p. 228. «... Bhagava Bhaggesu viharati Suṃsumaragire Bhesakaḷavane Migadāye.» *Madhyama* chinois : «... le Buddha voyageait à *P'o-k'i-cheou* 婆奇搜, à la montagne du Crocodile 鼉, au bois de Frayeur 怖, à l'ermitage des Cerfs.» Ici encore, Dharmanandi a transcrit la désinence du locatif. La traduction «bois de Frayeur» correspond à un original *Bhīṣaṇaka* au lieu de *Bhesakaḷa* du pali.

[2] Sur le pays où demeurèrent les quatre Buddha, cf. *J. A.*, 1914, II, p. 498, note 1.

grāma dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, 3° une stance destinée à mettre en relief cette idée que les «défenses» sont supérieures à l'«audition».

Avant de rechercher les raisons pour lesquelles ces éléments divers se sont juxtaposés, il convient d'observer que la prédication sur les étapes de la vie morale ne s'est pas ajoutée comme un ornement accessoire au sutra dont elle fait partie dans l'*Ekottara* chinois. Elle en est au contraire le noyau, l'élément central auquel les autres parties se sont ensuite agrégées. On peut s'en convaincre en comparant la disposition des sūtra dans l'*Aṅguttara* pali et l'*Ekottara* chinois.

Dans l'*Aṅguttara-Nikāya*, l'*Aṭṭhavitakka*, le *Parisa* et le *Bhūmicāla-Sutta* font naturellement partie de la série des Huitaines, mais le premier est très éloigné des deux autres. L'*Aṭṭhavitakka* est le 30e de l'*Aṭṭhaka-Nipāta*; le *Parisa* et le *Bhūmicāla* sont respectivement les 69e et 70e. La proximité de ces deux derniers sutta s'explique aisément : tout deux ont été tirés en même temps du *Mahāparinibbāna* pali où ils sont également voisins.

Dans l'*Ekottara* chinois, les sūtra correspondant au *Bhūmicāla* et au *Parisa-Sutta* sont respectivement les 5e et 7e de la 42e section. Entre eux s'intercale un sūtra qui répond dans l'ensemble à l'*Aṭṭhavitakka-Sutta*. Cette disposition semblerait étrange et, pour mieux dire, inexplicable, si nous n'en avions déjà rencontré ailleurs une ébauche. Dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvastivādin, le Buddha énumère à Vaiçālī les huit causes des tremblements de terre, puis il prononce à Bhaṇḍagrāma le discours sur les étapes de la vie morale et à Bhoganagara le discours sur les assemblées. Les compilateurs de l'*Ekottara* chinois ont reproduit ces trois sermons dans le même ordre. J'en conclus qu'ils les ont tirés d'un ouvrage qui avait conservé le plan du *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin. Dans l'*Ekottara* chinois, le sutra sur les «huit pensées du

grand homme » n'a de commun avec le *Nirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin que le discours sur les étapes de la vie morale. Ce discours est donc l'élément fondamental auquel les autres parties du sūtra se sont ultérieurement superposées.

Il y a d'ailleurs des raisons de penser que cet élément lui-même n'est pas des plus anciens dans le récit du dernier voyage du Buddha. Il présente une parfaite unité logique, un rigoureux enchaînement des idées, qui font généralement défaut dans les textes sacrés du Bouddhisme primitif. On ne trouve rien de pareil dans la fameuse prédication sur les quatre vérités saintes, ni à plus forte raison dans des énumérations arides comme celle des conditions de prospérité des Vṛjiens[1]. L'insertion du discours de Bhaṇḍagrāma dans l'itinéraire du Buddha devait être assez récente à l'époque où fut composé le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mulasarvāstivadin. Il s'y rencontre en deux endroits : d'abord à *Koṭigrāma* comme complément de la grande prédication sur les quatre vérités saintes, puis dans le village de *Bhaṇḍa*. Son succès dut être rapide et brillant, car, dans le *Mahāparinibbāna-Sutta*, il est déjà cité à tout propos : à *Rājagaha*, à *Ambalaṭṭhikā*, à *Nālandā*, à *Koṭigāma*, à *Nādika*, au verger d'*Ambapālī*, à *Bhaṇḍagāma* et dans chacun des villages entre *Vesālī* et *Pāvā*. A *Bhaṇḍagāma*, l'énumération des étapes de la vie morale est même donnée trois fois de suite sous des formes peu différentes.

MAHĀPARINIBBĀNA-SUTTA, IV, 2-3-4.

§ 2. Alors Bhagavat s'adressa aux Bhikkhu en ces termes : « C'est pour n'avoir pas compris et réalisé quatre conditions, ô Bhikkhu, qu'il nous a fallu, vous et moi, errer si longtemps, marcher si longemps sur le pénible chemin de la transmigration.

Quelles sont ces quatre? La noble droiture..., la noble méditation..., la noble sagesse..., la noble délivrance... Quand la noble droiture,

[1] Cf. *Mahāparinibbana-Sutta*, I, § 4.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ô Bhikkhu, est comprise et réalisée; quand la noble méditation est comprise et réalisée; quand la noble sagesse est comprise et réalisée; quand la noble délivrance est comprise et réalisée, la soif d'être est anéantie, la cause des renaissances est supprimée et il n'y a plus de naissance.»

§ 3. Ainsi parla Bhagavat. Et quand il eut ainsi parlé, lui le Maître, il dit derechef :

Droiture, méditation, sagesse, suprême délivrance,
Telles sont les conditions (*dhamma*) réalisées par *Gotama*, le [glorieux.
Le Buddha, les ayant pénétrées, fit connaître la Loi (*dhamma*) aux [Bhikkhu.
Le Consolateur, le Maître qui a l'œil (divin), est paisible.

§ 4. Là encore, pendant qu'il séjournait à *Bhaṇḍagāma*, Bhagavat fit aux Bhikkhu ce large exposé de la Loi : «C'est la droiture. C'est la méditation. C'est la sagesse. Pénétrée par la droiture, la méditation est féconde et prospère; pénétrée par la méditation, la sagesse est féconde et prospère; pénétrée par la sagesse, l'âme est totalement affranchie de toute confusion, de la confusion du désir, de la confusion du devenir, de la confusion de l'erreur, de la confusion de l'ignorance[1].»

Ainsi, dans le seul village de *Bhaṇḍa*, le Buddha énumère à trois reprises les étapes de la voie du salut : deux fois en prose et une fois en vers. Le troisième exposé est identique à la prédication de *Bhaṇḍagrāma* dans le Vinaya des Mulasarvāstivādin[2]. Il faut admettre qu'il est le plus ancien des trois. Mais pourquoi, l'ayant répandu tout au long de l'itinéraire, l'avoir présenté sous trois formes dans le même lieu? Il semble que ce soit principalement pour des raisons de symétrie, de parallélisme. A *Pāṭaliputra*, à *Koṭi*, le discours sur les

[1] Cf. *Mahāparinibbāna-Sutta*, trad. Rhys Davids, *S. B. of the Buddhists*, II, p. 131 et H. Oldenberg, *Le Buddha*, trad. par A. Foucher, p. 290.

[2] Remarquons cependant que le Vinaya des Mulasarvāstivādin n'énumère que trois *agati* : désir, colère et ignorance, tandis que le *Dīgha* pali présente à la même place une série de quatre *āsavā* : désir, devenir, erreur, ignorance.

étapes de la vie morale est précédé d'une autre prédication qui contient un élément numérique nettement défini. Le succès de la nouvelle doctrine obligeait à la présenter de la même façon que les dogmes plus anciens et que les vérités les plus sacrées. Le sermon de *Bhaṇḍagrāma* fut donc remanié sur le modèle de la grande prédication de *Koṭi*. En ce dernier lieu, Bhagavat avait énoncé les quatre vérités saintes, puis une stance sur le même sujet, puis enfin la doctrine de la voie de la délivrance. A *Bhaṇḍagrāma*, on fit de même. Les quatre étapes de la vie morale furent énumérées, précédées de la phrase traditionnelle : « Quelles sont les quatre ? » et ornées chacune de l'épithète *ariya* qui rend plus frappante encore l'analogie avec les quatre vérités (*ariya-sacca*[1]). Puis on ajouta une stance analogue à celle de *Koṭi* et on conserva en troisième lieu l'exposé ancien sans donnée numérique. On réussit ainsi à présenter une doctrine en vogue sous la même forme que les dogmes les plus sacrés, sans se soucier du peu de vraisemblance qu'il y avait à faire dire au Buddha trois fois la même chose.

On se décida pourtant par la suite à supprimer l'un des trois exposés; mais, comme il arrive généralement, ce fut le

[1] *Mahāparinibbāna-Sutta*, II, 2 :

« Catunnaṃ bhikkhave ariya-saccanaṃ ananubodha appaṭivedha evam idaṃ dīgham addhanaṃ sandhavitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhakañ ca. Katamesaṃ catunnaṃ? Dukkhassa bhikkhave ariya-saccassa ananubhodhā appaṭivedha evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca... »

Et plus loin, IV, 2 :

« Catunnaṃ bhikkhave dhammānaṃ ananubodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhakañ ca. Katamesaṃ catunnaṃ? Ariyassa bhikkhave sīlassa ananubhodhā appativedhā evam idaṃ dīgham addhānaṃ sandhāvitaṃ saṃsaritaṃ mamañ c'eva tumhākañ ca... »

L'influence du premier texte sur le second est évidente.

plus ancien qui disparut. Dans le *Ta-pan-nie-p'an-king,* dont la rédaction est, nous l'avons vu[1], sensiblement postérieure à celle du *Mahāparinibbāna-Sutta*, le Buddha passant au village de Khaṇḍa 乾茶[2] énumère les quatre étapes de la vie morale et prononce une stance sur ce sujet comme dans le *Mahāparinibbāna* pali (IV, § 2 et 3). Mais le troisième exposé sans donnée numérique a disparu[3].

Avec le sutra de l'*Ekottara* chinois nous atteignons un nouveau stade de la réflexion théologique. Jusqu'alors la droiture n'était présentée que comme la première étape sur la voie qui mène à la délivrance. Dans l'*Ekottara* chinois, l'idée s'exprime que la droiture est le meilleur moyen d'obtenir le salut. Il ne s'agit plus seulement de la priorité des défenses; on affirme leur supériorité; et c'est pour étayer cette affirmation que le court sermon de Bhaṇḍagrāma s'entoure de nouveaux développements.

Dès le début du sutra, Anuruddha pose nettement le problème : «De ces deux conditions (*dharma*), dit-il, défenses (*çīla*) et audition (*çruta*), laquelle a le plus de valeur?» La question est d'une importance capitale, et il est probable qu'avant d'être définitivement tranchée elle fut longtemps débattue dans l'Église. Par «défenses» (*çīla*), on entendait l'observation exacte et continue des règles de la discipline. «Audition» (*çruta*) signifiait la connaissance de ce qui a été

(1) Voir *supra : Les Stances de lamentation*, *Journ. As.*, mai-juin 1918, p. 511.

(2) On lit dans notre texte 乾茶. Il semble qu'il faille corriger le second caractère et lire 荼. Le caractère *tch'a* 茶, regulièrement employé pour transcrire la syllabe *ḍa*, est facilement confondu avec *t'ou* 荼.

(3) L'évolution que nous retraçons ici est analogue, par certains côtés, avec celle des sūtra sur les tremblements de terre et sur les assemblées. Le *Bhūmicāla-Sūtra* se présenta d'abord seul, sous sa forme la plus ancienne; puis il fut accompagné d'une autre rédaction plus moderne qui finit par évincer la première. D'autre part, le *Parisa-Sūtra* n'a été pourvu qu'assez tard de l'élément numérique qui lui faisait primitivement défaut.

entendu, des paroles du Maître, des sūtra. De ces deux méthodes, laquelle est préférable et conduit le plus sûrement à la délivrance? Ce problème dut susciter d'ardentes controverses, car il s'agissait du plus noble but que pût se proposer un dévot, et derrière les thèses rivales le prestige d'un des plus grands saints était en cause. On va voir, en effet, sur ce nouveau terrain, se poursuivre le conflit entre partisans et adversaires d'Ānanda.

Dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* et le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin, c'est Ānanda qui reçoit les derniers enseignements du Maître. D'autre part, les récits du premier concile attestent tous que, sans lui, l'assemblée des Arhat n'aurait pas pu fixer le texte des sūtra. Ce disciple avait donc au plus haut degré l'« audition », la connaissance de ce qui a été entendu, et c'est pourquoi, dans la liste des primautés, il est signalé comme étant « le premier des *bahuçruta*[1] ». C'est là sa supériorité par rapport aux Arhat eux-mêmes; mais il a aussi ses faiblesses. N'étant pas entièrement dégagé des passions, il peut tomber dans le péché. Le récit de ses fautes s'étale au plein jour dans les grands *Nirvāṇa-Sūtra* et prend un développement considérable dans les récits du premier concile. La physionomie d'Ānanda tendait à se fixer sous un double aspect : supérieur aux Arhat en ce qui concerne l'audition, il leur est inférieur quant à la pratique des défenses.

Dès lors le débat sur la valeur respective des « défenses » et de l'« audition » était un autre aspect du conflit entre partisans et détracteurs d'Ānanda. Proclamer la supériorité du *bahuçruta*, c'était glorifier Ānanda. Par contre, déclarer que l'observation des défenses est le meilleur moyen de faire son salut, c'était admettre implicitement l'infériorité d'Ānanda et lui préférer l'Arhat accompli et sans défaillance.

(1) Cf. *Aṅguttara-Nikāya*, I, 14, 4.

Nous avons déjà montré, à propos des stances de lamentation, qu'après avoir considéré Ānanda comme le plus éminent des chanteurs du Nirvāṇa, on finit par lui préférer Anuruddha, le type de l'Arhat accompli. Parallèlement à cette évolution, le sūtra de l'*Ekottara* nous révèle les progrès de la théorie sur la supériorité des défenses. Dans l'ancienne liste des étapes sur la voie de la délivrance, on introduit au dernier rang la qualité de *bahuçruta* pour montrer qu'elle dérive des trois premières. Le Buddha proclame que les défenses sont ce qu'il y a de plus sublime; et pour insister sur cette idée, il en fait le sujet d'une stance. Anuruddha s'exprime sans ménagement sur le compte de certains «auditeurs» : «Parmi les «auditeurs», dit-il, il en est qui n'observent pas complètement la discipline; ceux-ci s'écartent tous de la voie exacte et ils ne sont pas d'accord avec la discipline.» Ces paroles ne sonnent-elles pas comme un blâme à l'adresse des *bahuçruta* et d'Ānanda, leur représentant le plus illustre? Apparemment, ce n'est pas sans dessein qu'on les a placées dans la bouche d'Anuruddha. Enfin, le choix de la série des «huit pensées du grand homme» pour encadrer l'ancienne prédication de *Bhaṇḍagrāma* trahit lui-même l'intention de glorifier Anuruddha et de le pousser au premier plan.

Qu'au bosquet des arbres *çāla*, pendant les instants solennels qui précèdent son Nirvāṇa, Çākyamuni s'entretienne de préférence avec Ānanda, c'est là un fait primordial qui montre la prééminence d'Ananda dans les premiers siècles de l'Église. Dans le sūtra tardif de l'*Ekottara* chinois sur les «huit pensées du grand homme», le choix de l'interlocuteur du Buddha n'est pas moins significatif : Anuruddha lui-même provoque la décision qui fait triompher sa cause et humilie son rival.



Résumons, en tâchant de les coordonner, les résultats acquis au cours de ces recherches. Les *uddāna* nous ont permis de remonter à une époque où le royaume de Magadha était la citadelle du Bouddhisme. A ce stade, que nous pouvons appeler « ère de Rājagṛha », le récit du dernier voyage du Buddha se composait essentiellement d'une série de discours que Bhagavat était censé avoir prononcés en cours de route et qui étaient rangés dans l'ordre décroissant de leurs éléments numériques : à Rājagṛha, discours en 7 et 6 points; à Pāṭaliputra, discours en 5 points; à Koṭi, les quatre vérités saintes; à Bhoganagara, les trois causes des tremblements de terre; à Pāvā et près de la rivière Kakutsthā, les deux transfigurations et les deux offrandes de nourriture. Il n'était guère alors question de Vaiçālī que pour mentionner le dernier regard jeté sur elle par le Maître et peut-être aussi la réception du Buddha par la courtisane *Ambapālī*.

La diffusion du Bouddhisme dans le pays de Vṛji marque le début d'une seconde période. Vaiçālī acquiert dans l'Église une influence puissante. Elle prend à son compte, en leur donnant un tour original, un certain nombre de traditions qui jusqu'alors étaient localisées ailleurs. Un épisode nouveau de la biographie du Buddha, la scène du « rejet de la vie », est également situé à Vaiçālī. Les théologiens introduisent dans le récit des paroles de blâme à l'adresse d'Ānanda et une théorie nouvelle sur les étapes de la vie morale. L'ordre primitif des discours de Çākyamuni est troublé par l'adjonction de prédications en huit points. Tous ces traits, qui caractérisent la période de Vaiçālī, sont beaucoup plus accentués dans le *Mahāparinibbāna-Sutta* que dans le *Parinirvāṇa-Sūtra* des Mūlasarvāstivādin.

Enfin, la foi nouvelle se répand dans de nouveaux pays et

s'étend jusqu'au pied de l'Himalaya. L'opulente cité de Çrāvastī s'ennoblit à son tour, en attirant sur son territoire un grand nombre de légendes et de scènes édifiantes. Sous l'influence de ce nouveau courant, le récit du dernier voyage du Buddha se désagrège et quelques-uns de ses éléments, transportés vers le Nord, sont finalement recueillis par les compilateurs de l'*Ekottara-Āgama* sanscrit.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

LE JOYAU
D'HAROÛN AR RACHÎD.

Dans un des derniers contes de la traduction des *Mille et une Nuits* de Galland, intitulé : Histoire de Cogia Hassan alhabbal[1], il est question d'un gros diamant trouvé dans le ventre d'un poisson et qui donnait de la lumière dans l'obscurité. Cette pierre extraordinaire est achetée par un joaillier qui la paye cent mille pièces d'or. Le khalife Haroûn, qui s'est fait raconter cette histoire, déclare que ce diamant est passé dans son trésor.

Or Masʿoûdî dansles *Prairies d'or* (VII, 376) nous rapporte qu'Haroûn ar Rachîd avait acheté quarante mille dinars un rubis, ياقوت احمر, qui brillait la nuit comme un flambeau : placé dans une chambre où il n'y avait pas de lumière, il l'éclairait de ses feux. On l'appelait *djabalî*, جبلى. Je serais tenté de corriger en حبلى ou plutôt حبالى, en le faisant dériver de *habbâl* « cordier », nom du métier qu'exerce Hassan dans le conte. Ce serait donc « le rubis du cordier ». Mais d'autres auteurs et Masʿoûdî lui-même, dans le *Tanbîh*, écrivent *djabal*,

(1) Voir Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. VI, 31 (*Les Mille et une Nuits*, n° 202, Habbal). Le texte arabe primitif en est, si je ne me trompe, encore inconnu.

c'est-à-dire «montagne», et M. Carra de Vaux, dans la traduction de ce dernier ouvrage, rapproche ce nom de celui qui est donné à un diamant célèbre, conservé jusqu'à nos jours, le *Koûh-i-noûr,* en persan «montagne de lumière»[1]. D'ailleurs, Dimichkî nous apprend qu'on donnait le nom de *djabal* «montagne» à tout rubis gros ou petit[2].

Un auteur contemporain de Mas'oûdî nous rapporte un autre récit d'après le grammairien Kisâï, qui déclare le tenir du khalife lui-même. C'est Ibrâhîm ibn Mouḥammad al Baïhaḳî, dont M. Schwally a publié récemment le *Kitâb al maḥâsin wal masâwî*[3]. C'est un passage fort curieux dont le début a été reproduit par Damîrî dans son livre des *Animaux*, où on ne l'attendait guère, et Rogers Pacha puis Sauvaire l'ont utilisé pour l'histoire de la numismatique.

Kisâi[4] rapporte en effet qu'il était entré chez le khalife, alors que celui-ci avait entre les mains un dirhem tout nouvellement frappé et qu'il lui avait appris l'origine de la frappe des dirhems à légendes musulmanes. Je renvoie à la traduction des auteurs anglais et français que je viens de nommer[5] pour cette partie du récit et je passe à la seconde[6].

Le khalife dit : «Qu'on m'amène le trésorier»; celui-ci s'étant présenté : «Apporte-moi, lui dit-il, *la montagne.*» Le trésorier lui apporta

(1) Maçoudi, *Le Livre de l'avertissement*, Paris, 1896, p. 467, note 1. M. Carra de Vaux donne cette indication d'après l'éditeur (de Goeje); mais dans l'édition (p. 364, l. 9) celui-ci n'en parle pas.

(2) *Cosmographie*, éd. Mehren, Saint-Pétersbourg, 1866, p. 61; trad. Mehren, Copenhague, Paris et Leipzig, 1874, p. 69. Il s'agit de ce qu'il appelle : الياقوت الاحمر البهرمان, que Mehren traduit : escarboucle.

(3) Giessen, J. Ricker, 1902.

(4) Baihaḳî, éd. Schwally, p. 498.

(5) Sauvaire, *Numismatique et Métrologie musulmanes* (dans *Journ. asiat.*, 7e série, t. XIV, 1879), p. 480-485, qui cite E. T. Rogers, *Glass as a material for standard coin weights*, London, 1873 [= *Numismatic Chronicle*, New Series, XIII, 81-82].

(6) Baihaḳî, p. 502, l. 18.

une bourse, جُفّ dans laquelle était un anneau (orné) d'un rubis, ياقوت, qui resplendissait comme un flambeau. Il dit au serviteur : «Pose-moi cela sur le dirhem qui est dans ta main et qu'il soit à la portée, على مقدار, de mon doigt.» Puis il (me) dit: «Connais-tu cet anneau? — Non, Sire», répondis-je. Il dit alors: «Le roi des Turcs fit une incursion au temps d'Aboû Mouslim contre Samarçande, dont le gouverneur s'appelait Ṣabîḥ ibn Ismâ'îl. Avec ce roi des Turcs était un général du roi de Chine qui lui était cher et occupait une haute position, équivalente à celle d'héritier présomptif, dont il l'avait honoré à cause d'une alliance de parenté. Il était à la tête de 70,000 hommes. Or Ṣabîḥ ibn Ismâ'îl triompha de l'armée turque, la battit, s'empara de tout ce qui s'y trouvait et fit prisonnières toutes les troupes. Parmi les captifs était le général chinois et il portait cet anneau à son doigt. Ṣabîḥ le lui enleva et l'envoya à Aboû Mouslim, lequel l'envoya à Aboû-l'Abbâs (le khalife) qui en fut grandement émerveillé. Il fit appeler pour l'examiner joailliers et experts, leur demandant quel en était le prix, mais ils ne purent le déterminer. Il fut déposé dans son trésor où il resta jusqu'à sa mort. Quand on retira tout ce qu'il y avait de joyaux et d'objets précieux dans son trésor pour les mettre en vente, cet anneau fut retiré et mis à l'encan. Al Manṣoûr (le khalife) et 'Îsâ ibn Moûsâ se portèrent acquéreurs et surenchérirent, si bien qu'al Manṣoûr alla jusqu'à quarante mille dinars. Comme il brûlait de l'acheter, la surenchère de 'Îsâ contre lui l'irrita; mais 'Îsâ, voyant son exaspération, cessa d'enchérir et al Manṣoûr l'acheta quarante mille dinars. Que penses-tu d'une chose qu'al Manṣoûr payait d'un tel prix, alors que le dirhem avait plus de valeur que n'en a le dinar aujourd'hui? L'anneau resta dans son trésor jusqu'à l'avènement d'al Mahdî, qui l'en retira et m'en fit don, de préférence à (mon frère) al Hâdî, cela parce qu'il avait fait proclamer al Hâdî héritier présomptif, et en compensation de ce titre (qui m'était enlevé) il me donna cet anneau avec d'autres objets. Or al Hâdî, à son avènement, me réclama cet anneau; je refusai; il y mit de l'opiniâtreté et m'envoya Sa'îd ibn Salm al Bâhilî pour m'inviter (à me rendre auprès de lui). Sachant le but de l'invitation, je pris l'anneau que je retirai de mon doigt; arrivé au milieu du pont, je dis à Sa'îd : «Regarde cet anneau»; puis je le jetai dans le Tigre. Sa'îd alla au palais et informa de ce que j'avais fait al Hâdî, qui envoya des plongeurs à l'endroit où je l'avais jeté. Malgré des recherches acharnées, ils ne purent le trouver. Devenu souverain à mon tour, j'envoyai des plongeurs qui le ramenèrent, et le voici maintenant en ma possession.» Il ajouta : «'Alî, ne t'ai-je pas fatigué de l'histoire de ces richesses? Je te

donne, en échange de l'attention que tu m'as prêtée, cinquante mille dirhems.» La somme me fut présentée.

On rapporte, en outre, que cet anneau passa à al Mâmoûn, qui le donna à (sa femme) Boûrân, fille d'al Ḥasan ibn Sahl (surnommé) Dhoû-r riyâsatein. Il passa ensuite successivement à al Mou'tasim, à al Mou'tazz et à al Mousta'în qui le fit graver. Après lui, chaque khalife y fit graver son nom, si bien qu'il perdit beaucoup de sa valeur. Il est aujourd'hui chez le khalife al Mouḳtadir billah.

Ces derniers détails sont confirmés par Mas'oûdî qui écrivait peu après Baïhakî, car il dit qu'al Mousta'în fit graver en 248 son nom sur le chaton, فص, qu'on le vit sous al Mouktadir, puis qu'il disparut.

Comme on le voit, Baïhakî ne donne pas d'*isnâd*, en sorte que l'authenticité du récit attribué à Kisâï est fort douteuse. Il semble que c'est à l'époque d'al Mousta'în, quand il tira le fameux joyau du trésor (d'après le récit de Mas'oûdî), que se forma la légende. C'est précisément vers cette époque, 248, qu'on peut placer l'apparition du cycle légendaire d'Haroûn ar Rachîd, cycle qui, adapté à l'histoire persane de Chahrîar et de Chéhérazade, a alimenté la première version arabe des *Mille et une Nuits*. Je me demande même si cette anecdote du joyau perdu, puis retrouvé par un pêcheur (ou plongeur), n'a pas été le point de départ de ce cycle.

De Goeje a donné, dans le Glossaire qui accompagne son édition de la Chronique de Ṭabarî, d'autres références sur le joyau de la montagne (*s. v.* جبل). Je traduirai la version de Ṭabarî[1], qui diffère sur quelques points de celle de Baïhakî tout en s'en rapprochant plus que celle de Mas'oûdî. Le récit est donné comme venant de Yaḥyâ ibn al Ḥasan ibn 'Abd al Khâliḳ, qui le tenait de Mouḥammad ibn Hichâm al Makhzoûmî[2]. Comme Yaḥyâ, souvent cité par Ṭabarî, est appelé une

[1] Ed. de Goeje, III, 602, l. 11 et suiv. C'est la plus ancienne; Ya'ḳoûbî et Dînawerî n'en parlent pas.

[2] Ce personnage m'est inconnu; Ṭabarî ne le cite qu'en cet endroit. On

fois par lui (III, 598, l. 19) oncle maternel de Faḍl ibn ar Rabî', sans doute le vizir mort en 208, il faut admettre que Mouḥammad ibn Hichâm était contemporain d'Haroûn ar Rachîd. «Quand ar Rachîd arriva à la culée, كرسى, du pont, il appela les plongeurs et dit : «Al Mahdî m'a donné un anneau «acheté cent mille dinars, appelé *la montagne*. J'entrai (un «jour) chez mon frère (al Hâdî) l'ayant au doigt. Je pris congé, «mais Soulaîm al Aswad me rejoignit sur la culée (du pont), «me disant : Le chef des croyants t'ordonne de me donner l'an«neau, et je le jetai à cet endroit.» Les plongeurs obéirent et le retrouvèrent, ce dont il se réjouit fort.»

Ṭabarî dit plus loin (III, 1647, l. 7) qu'al Mousta'în conservait dans son trésor deux anneaux, l'un appelé *al bourdj* «la tour», l'autre *al djabal* «la montagne». Ce dernier est-il le même que celui qui se trouvait dans le trésor des Fatimides d'Égypte lors de l'inventaire fait par ordre de Ṣalâḥ ad dîn, en 567? Ibn al Athîr (XI, 242, l. 20) en parle d'après un témoin oculaire, qui l'aurait pesé lui-même : «La montagne de rubis pesant dix-sept dirhems ou dix-sept mithkâls[1].» Ibn Ṭiḳṭaḳâ nous apprend qu'al Mouktadir distribua à son entourage toutes les belles pierres de son trésor, parmi lesquelles était le chaton de rubis qu'Haroûn ar Rachîd avait acheté trois cent mille dinars[2]. On peut supposer qu'il fut acquis plus tard par les khalifes

ne peut le confondre avec l'émir oumayyade de ce nom, mort en 126 (Ṭabarî, II, 1822, l. 10). Peut-être était-ce son petit-fils.

(1) Le mithkâl vaut 24 carats. Le poids serait donc de 408 carats. Mais l'équivalence donnée ici entre le dirhem et le mithkâl rend le calcul incertain, le poids du dirhem étant très variable.

(2) *Fakhrî*, éd. Ahlwardt, 305; trad. Amar, 449. M. Amar cite Ibn Khallikân, qui lui-même cite Ibn al Athîr. Son texte porte : حبل (Wustenfeld, fasc. XII, p. 48; n° 856; éd. de Boûlâḳ, II, 506); aussi de Slane, IV, 499, traduit-il : «string of rubis». Cette erreur de lecture a passé dans le folk-lore haut-breton, d'après ce que nous dit M. Sébillot d'un ruban de diamants dont la lumière était égale à celle de plusieurs lampes (*Revue des Traditions populaires*, XXII [1907], p. 61).

fatimides. Tout le trésor de ces derniers fut vendu et nous ne savons ce qu'est devenu le fameux rubis[1].

En résumé, nous avons quatre versions. Ṭabarî dit qu'il fut acheté par al Mahdî cent mille dinars et donné à Haroûn; Baïhaḳî, qu'il fut remis par Aboû Mouslim à Aboû-l'Abbâs, puis acheté quarante mille dinars par al Manṣoûr et donné par al Mahdî à Haroûn; Mas'oûdî, qu'il fut acheté quarante mille dinars par Haroûn; enfin Galland, qu'il fut acheté cent mille pièces d'or (ou dinars) par un joaillier et acquis par Haroûn; il ne dit pas à quel prix. Les deux premiers mentionnent l'anneau jeté dans le Tigre et retrouvé par les plongeurs sur l'indication d'Haroûn; le troisième n'en parle pas; le quatrième le fait venir également du Tigre, mais par l'intermédiaire du poisson pris par le pêcheur. Baïhaḳî est le seul qui fasse remonter cet anneau jusqu'à un général chinois; Mas'oûdî dit que, dans son livre intitulé *Akhbâr az zamân*, il en a parlé à propos des anneaux des rois sassanides, ce qui semble indiquer qu'il avait été jadis en la possession d'un de ces rois; mais il n'est pas assez explicite pour que nous puissions l'affirmer.

Sur l'anneau retrouvé dans le corps d'un poisson, il y a tout un folk-lore[2]. L'histoire de Polycrate de Samos est connue de quiconque a fait ses humanités. Je voudrais rappeler en quelques mots la légende de Salomon, telle qu'elle a été recueillie par les Musulmans. Un jour qu'étant au bain il a

[1] Voir encore Dimichḳî (texte, 86; trad., 102), qui dit que ce rubis appelé la montagne pesait 14 mithḳâls et demi et avait été payé par Haroûn ar Rachîd quatre-vingts mille dinars; D'HERBELOT, *Bibliothèque orientale*, S Haroun el Raschid, qui cite Ebn Schohnah; REINAUD, *Monuments arabes... du duc de Blacas*, I, 128, qui cite d'Herbelot; CHAUVIN, *Bibl. arabe*, V, 167; etc.

[2] Voir la bibliographie de Chauvin (*Mille et une Nuits*, n° 10). Ce n'est d'ailleurs qu'une des formes du thème très répandu de l'anneau perdu (généralement dans une rivière, un puits, etc.). La ballade du *Plongeur* de Schiller en est la variante la plus célèbre.

retiré son anneau, un démon s'en empare, se fait passer pour le roi lui-même, dont il a pris le visage et dont il a acquis toute la puissance par la possession de cet anneau. Mais il se trahit, le vizir Asaf le démasque; il s'enfuit et laisse tomber l'anneau dans la mer. Or Salomon, chassé comme imposteur, est réduit à se mettre au service d'un pêcheur, qui un jour lui donne un poisson qu'il a pêché. Ce poisson a avalé l'anneau; Salomon le retrouve, et avec lui son trône et sa puissance[1].

Il me semble qu'il y a dans cette légende plus d'une analogie avec ce que nous connaissons du cycle folk-lorique d'Haroûn ar Rachîd. Les *Mille et une Nuits* ne parlent nullement d'un khalife réduit à se faire pêcheur par nécessité, mais elles mettent très souvent Haroûn en relation avec les pêcheurs. Une fois même, il accepte de jouer le rôle d'apprenti pêcheur[2]; une autre fois, il échange ses vêtements contre ceux d'un pêcheur et, sous ce déguisement, s'amuse à vendre du poisson[3]. Il achète à un autre son futur coup de filet et y gagne un coffre qui contient une femme coupée en morceaux[4]. D'ailleurs le thème de la pêche bizarre est fréquent dans les *Mille et une Nuits*. C'est un vase de cuivre où est enfermé un génie rebelle depuis dix-huit cents ans[5]; ce sont des poissons de quatre couleurs différentes qui sont des hommes enchantés[6]; trois singes vivants[7]; un homme de la mer également vivant[8]; trois Maghrébins, dont deux morts et un vivant[9]. Le vulgaire poisson y est exceptionnel.

(1) Voir, par exemple, THA'ALABÎ, *Ḳisaṣ al anbiyâ* (éd. du Caire, 1324 Heg., p. 182). Le récit est attribué à Wahb ibn Mounabbih.

(2) CHAUVIN, *Bibliographie. Mille et une Nuits*, n° 190.

(3) *Ibid.*, n° 58.

(4) *Ibid.*, n° 302.

(5) *Ibid.*, n° 495.

(6) *Ibid.*, n° 222.

(7) *Ibid.*, n° 190.

(8) *Ibid.*, n° 3.

(9) *Ibid.*, n° 154.

Si on admet la liaison de ce thème avec celui du khalife pêcheur, ne peut-on supposer une légende originaire dont nous n'avons aujourd'hui que des débris et qu'on retrouvera peut-être un jour? Comme Salomon, Haroûn, devenu pêcheur par nécessité (ou par amusement), aurait pêché un poisson contenant l'anneau qu'il avait perdu (ou jeté). Ce serait le point de départ du cycle qui, on le sait, raconte surtout les déguisements du khalife et les diverses aventures qui en résultent. Telle est l'hypothèse que je soumets à ceux qu'intéresse le folk-lore.

L'origine de cette légende, qui ne serait qu'une adaptation de celle de Salomon, viendrait de la fameuse pierre conservée dans le trésor des khalifes et qui en fut tirée par al Mousta'în, l'an 248 de l'Hégire[1].

P. Casanova.

[1] Les indications chronologiques que fournissent les *Mille et une Nuits* sont voisines de cette date, comme l'a montré M. Oestrup. Voir l'analyse de son mémoire par Galtier (*Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XXVII, p. 151).

Sur les pierres lumineuses, j'ai réuni un certain nombre de notes que je publierai plus tard.

COMPTES RENDUS.

Edward G. Browne. *Materials for the study of the Babi religion, compiled.* — Cambridge, University Press, 1918; 1 vol. in-12, xxiv–380 pages; nombreuses illustrations hors texte.

Voir une nouvelle religion éclore au milieu du xixe siècle, lors du plein développement de l'esprit scientifique; constater ses progrès et en retrouver l'influence dans les pays les plus divers, au cours du xxe, ce n'est pas un spectacle banal; on conçoit aisément que les gens réfléchis s'en soient vivement préoccupés. Au début, le Bâbisme est une réforme de l'islamisme appropriée aux mœurs et coutumes de la Perse, et destinée probablement à n'en jamais sortir; remplacé par le Béhâïsme, sa seconde transformation, il devient une sorte de religion universelle pouvant, à raison du vague de ses dogmes, s'appliquer à toutes les croyances, être admis par toutes les pensées : sa proclamation d'une paix universelle a le mérite de séduire les âmes simples et de résister aux démentis que lui donnent les faits. Le savant professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, M. E. G. Browne, s'est depuis longtemps acquis une renommée étendue par ses études et ses publications relatives au mouvement d'idées créé par le Séyyid 'Alî Moḥammed le Bâb; s'il n'a pas été le premier à le faire connaître, il a du moins puissamment contribué à en approfondir les principes et à en suivre le progrès. Aussi avons-nous lu avec un intérêt croissant les *Materials*, copieusement illustrés, qu'il vient de livrer au public, et où nous trouvons de très intéressants détails sur les péripéties qui ont marqué diverses phases du prosélytisme bâbî.

Mîrzâ Moḥammed Djawâd de Qazwîn a écrit en arabe un opuscule, resté manuscrit, relatant la biographie de Béhâ-oullah, le schisme qui a suivi sa mort, et l'histoire de la propagande béhâïe aux États-Unis. La traduction en anglais de cet ouvrage forme la première section du recueil. On y lira avec un intérêt nouveau comment un Libanais, Ibrahîm Georges Khair-oullah, né à Bḥamdoûn le 11 novembre 1849, perdit son père à l'âge de deux ans, fut placé par sa mère au Collège d'el-Bistânî à Beyrouth d'où il passa au Collège Américain pour s'y livrer à

l'étude de la médecine. Au cours d'un séjour en Égypte qui dura vingt et un ans, il fit la connaissance de feu Ḥâdji Abd-oul-Kérîm de Téhéran, béhâï de marque, dont les entretiens firent sur son esprit une impression assez profonde pour que, dix-huit ans plus tard, il se déclarât adepte convaincu des nouvelles doctrines. Appelé en Amérique par la nature des affaires dont il s'occupait, il se fixa à Chicago, qui devint le centre de sa prédication. Appuyé par une société, la *Bahá'í Publishing Society,* et sur un journal, *Bahai News*, paraissant tous les dix-neuf jours pour rester fidèle au nombre fatidique adopté par le Bâb, il ne tarda pas à grouper autour de lui un assez grand nombre de fidèles; si dans l'ancien monde on est assez sceptique pour qu'une nouvelle religion ne puisse guère espérer de succès, il n'en est pas de même du nouveau monde : ceux que les dogmatismes enseignés ne satisfont pas, se tournent avec faveur vers des importations exotiques qui leur paraissent renfermer une plus grande part de vérité. Aussi, à ce point de vue, rien de plus curieux que de lire les lettres adressées à l'auteur par Mlle A. H. de Brooklyn (New-York) en 1898, à l'occasion de l'enseignement donné à ses auditeurs par le médecin libanais, *gratis pro Deo* d'ailleurs, l'exercice de sa profession suffisant à son entretien matériel : on y voit le programme de ses leçons, et l'on peut juger de la méthode employée pour faire comprendre à des adeptes d'éducation anglaise ce qu'est une révélation pensée en langue persane.

La troisième section est occupée par une bibliographie des ouvrages imprimés parus depuis le dernier catalogue dressé par l'auteur et des manuscrits récemment acquis pour les bibliothèques publiques. Viennent ensuite la reproduction photographique, la transcription et la traduction de trois documents relatifs à l'interrogatoire subi à Tebrîz en 1848 par le Bâb, en présence de l'héritier présomptif, gouverneur de la province de l'Adherbaïdjân, Nâçir-eddîn Mîrzâ, peu de temps avant son avènement au trône de Perse. Ces pièces ont été communiquées par M. Hippolyte Dreyfus, bien connu du public par ses recherches sur le Béhâisme. Un témoignage inédit sur la persécution de 1852 nous est apporté par la cinquième section, qui contient la traduction en anglais de la copie manuscrite d'un article paru dans quelque journal allemand ou autrichien, basé sur une lettre écrite en 1852 par le capitaine von Gotmoens, officier autrichien au service de la Perse, et communiqué par la veuve du Dr Polak. Ce capitaine fut pris d'un tel sentiment d'horreur en étant témoin des châtiments cruels infligés aux sectaires, qu'il donna sa démission.

Quand les Bâbîs, fuyant devant les poursuites dont ils étaient l'objet

devant les tribunaux canoniques de la loi musulmane — les seuls que connaisse encore la Perse — se furent réfugiés à Bagdad, sur le territoire de l'Empire ottoman, la proximité de la frontière ne laissa pas de causer des inquiétudes au gouvernement du Châh, qui entreprit une campagne diplomatique en vue de faire interner les sectaires dans des contrées plus éloignées, et qui réussit à obtenir leur internement à Andrinople. Deux documents relatifs à ces négociations, communiqués par M. A.-L.-M. Nicolas, consul de France à Tiflis, forment la matière de la sixième section. La persécution de 1888-1889 à Ispahan et dans les villages voisins de Sè-dih et de Nédjef-Âbâd, celle de 1891 à Yezd, sont l'objet des récits publiés dans la section suivante.

Mîrzâ Yaḥya, Çobḥ-i Azal, successeur du Bâb désigné par lui-même, mourut à Famagouste dans l'île de Chypre le 29 avril 1912. Le récit de ses obsèques, écrit par son fils Riẓwân 'Alî, ainsi que d'autres informations émanées de M. H. C. Lukach, auteur du livre *The Fringe of the East*, est contenu dans la section VIII. Le chapitre suivant donne la liste généalogique de cette famille originaire de Noûr dans le Mazandéran d'où sont sortis les deux principaux protagonistes de la prédication bâbîe, Çobḥ-i Azal et Béhâ-oullah. Un extrait de l'*Iḥqâq el-Ḥaqq*, ouvrage polémique d'Aqa Moḥammed Taqî de Hamadan, expose, pour les réfuter au point de vue de l'orthodoxie chi'ite, les principales affirmations émises par le Bâb. La onzième et dernière section donne le texte, avec une traduction partielle, de poésies dues à la fameuse Qourret-el-'Aïn, la première femme persane qui adopta d'enthousiasme les idées du Bâb sur la suppression du voile et des autres entraves apportées à la vie féminine par l'islamisme, et qui fut victime du fanatisme soulevé par les idées rétrogrades où se complaisait alors la majorité des Persans; on y trouvera également deux poésies de la composition de Nabîl de Zarand.

Une introduction contient quelques renseignements complémentaires qui ne sont pas à dédaigner sur l'intérêt politique que présente, au point de vue persan, le mouvement bâbî-béhâï, ainsi que sur l'enseignement moral de Béhâ-oullah et sur l'avantage qu'offre ce mouvement d'idées pour comprendre l'histoire du développement des religions en la voyant, pour ainsi dire, se constituer sous nos yeux. Parmi les fac-similés photographiques de documents donnés hors texte, on remarquera avec curiosité le programme du centenaire de la naissance de Béhâ-oullah, célébré à Chicago, à l'*Auditorium Hotel*, par la *Bahai Assembly*, du 10 au 12 novembre 1917, avec projections cinématographiques.

Le texte persan des poésies publiées suggère quelques observations.

P. 343, premier vers ; bien que le texte imprimé بیا ساقی ای شاه باز فتوح soit rigoureusement conforme à la photographie, la prosodie n'en est point sans reproche ; le mètre *motaqâreb* exige que l'on corrige, conformément au troisième vers, qui est correct : بیا ساقیا شاه باز فتوح «Viens, ô échanson, faucon royal des victoires!» — P. 344, ligne 6, فانصعق est une correction ; elle n'est pas heureuse ; le fac-similé porte nettement : چو موسی کنم منصعق خود زنور «Rends-moi [م + کن] évanoui comme Moïse par ta lumière» ; allusion à *Qor.*, VII, 139. — *Ibid.*, l. 13, نداره pour مرا مدار est une forme vulgaire où le م prohibitif conservé devant la seule 2ᵉ personne de l'impératif (sing. et pl.) disparaît devant l'emploi analogique de la simple négation نَ. — P. 345, l. 7, عنان بنگرد : il semble qu'il faille lire عیان. — P. 355. Le mètre de cette poésie est ᴗ – ᴗ – – répété quatre fois. — P. 356, l. 9, سرافیل (pour إسرافیل) donne un *izâfet* métrique de trop ; il faut lire سرافین.

Cl. Huart.

CHRONIQUE
ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.



FONDATION DE GOEJE.

Communication.

1. Le Conseil de la Fondation, n'ayant subi aucun changement depuis le mois de novembre 1917, est composé comme suit : MM. C. Snouck Hurgronje, *président;* M. Th. Houtsma, T. J. De Boer, K. Kuiper; et C. Van Vollenhoven, *secrétaire-trésorier.*

2. Sont encore disponibles un certain nombre d'exemplaires des trois ouvrages publiés par la Fondation. La vente de ces ouvrages se fait chez l'éditeur E. J. Brill à Leyde, au profit de la Fondation : N° 1. Reproduction photographique du manuscrit de Leyde de la *Ḥamâsah* d'al-Buḥturî (1909), au prix de 96 florins hollandais; N° 2. Le *Kitâb al-Fâkhir* d'al-Mufaḍḍal, publié par C. A. Storey (1915), au prix de 6 florins ; N° 3. *Streitschrift des Gazâli gegen die Bâṭinijja-Sekte,* par I. Goldziher (1916), au prix de 4,50 florins.

3. Le Conseil espère que la publication de l'ouvrage de M. C. Van Arendonk sur les origines de la dynastie Zaidite du Yémen, annoncée depuis deux ans, mais retardée par des circonstances imprévues, aura lieu dans peu de temps.

4. Le Conseil publiera ensuite deux autres ouvrages : *Bar 'Hebraeus' Book of the Dove, together with some chapters of his Ethikon,* par M. A. J. Wensinck, et une étude de M. I. Goldziher sur l'*Histoire de l'interprétation du Qoran* (édition augmentée des conférences tenues par l'auteur à Uppsala en 1913).

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, October 1918 :

H. A. R... The Montagu Report [on Indian Constitutional Reforms]. — E. H. PARKER. The new President of the Chinese Republic. — J. POLLEN. The Home Rule Problem : H. H. the Aga Khan's Vision of a greater India. — O. NOVIKOFF. A few Deeds already forgotten of the Emperor Nicholas II. — F. P. MARCHANT. The Cecho-Slovaks in Russia and the British Declaration. — «CASSANDRA». The Medievalism of India, or the Dualism of Hindu Life. — F. A. EDWARDS. The early Kings of Axum. — D. A. WILSON. Rangoon. — F. H. TYRRELL. Military Notes. — J. B. PENNINGTON. The late Maharajah Scindia's Views about British Rule and Railways in India. — C. WADDELL. Buddhism in Anthology and Art.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XVIII :

N° 2. Noël PERI. Les femmes de Çākya-Muni.
N° 3. Henri MASPERO. Études d'histoire d'Annam, IV-VI.
N° 4. Capitaine SILVESTRE. Les Thai blancs de Phong-Tho.

Epigraphia Indica, t. XIII, fasc. 5-7 ;

15. J. F. FLEET. Some Records of the Rashtrakuta Kings of Malkhed. — 16. S. V. VENKATESVARA. Conjeeveram copper-plate of Vijaya-Gandagopaladeva, A. D. 1291-2. — 17. L. D. BARNETT. Thana plates of the time of the Yadava King Ramachandra, Saka 1194. — 18. M. B. GARDE. Three copper-plates of the time of the Chahamana Kelhana. — 19. G. RAMDAS PANTULU. Siddhantam plates of Devendravarman, the 195 th year. — 20. L. D. BARNETT. Gagaha plates of Govindrachandra of Kanauj, Samvat 1199. — 21. T. A. GOPINATHA RAO. Srirangam plates of Madhava-Nayaka, Saka-Samvat 1343. — 22. L. D. BARNETT. Two Grants of Venkapati I, Saka 1508 and 1535. — 23. L. D. BARNETT. Vemavaram Grant of Allaya-Vema Reddi, Saka 1356. — 24. K. RAMA SASTRI. Akkala-pundi Grant of Singaya-Nayaka, Saka-Samvat 1290. — 25. Sten KONOW. Talegaon copper-plates of Krishna-Raja, Saka 690. 26. RADHA GOVINDA BASAK. Silimpur stone-slab Inscription of the time

of Jayapala Deva. — 27. HIRANANDA SASTRI. Copper-plate Inscription of Govindachandra-Deva, Samvat 1186. — 28. L. D. BARNETT. Inscriptions at Narendra. — 29. L. D. BARNETT. Kalas Inscription of the Rashtrakuta Govinda IV, Saka 851.

Journal of the American Oriental Society, t. XXXVIII, fasc. 3 :

E.W. HOPKINS. The Background of Totemism. — W. H. WORRELL. The Demon of Noonday and some related Ideas. — T. J. MEEK. A votive Inscription of Ashurbanipal (Bu. 89-4-26, 209). — E. H. BYRNE. Easterners in Genoa. — J. B. NIES. A Pre-Sargonic Inscription limestone from Warka. — W. F. ALBRIGHT. Ninib-Ninurta. — B. LAUFER. Édouard Chavannes.

Le Monde oriental, t. XII, fasc. 2 :

O. RESCHER. Et-Ta'âlibî, Man ġâba 'anhu 'l-mutrib übersetzt. — K. B. WIKLUND. Lapskt *-mg-*, *-mk-* [Le groupe *-mg-*, *-mk-* en lapon]. — K. V. ZETTERSTÉEN. En ny svensk öfversattning af Tusen och en natt [Une nouvelle traduction suédoise des Mille et une Nuits].

The Moslem World, October 1918 :

S. M. ZWEMER. The Mobilization of Prayer. — F. DAVIE. The Patience of Saints. — Report : What Christianity may add to Islam. — T. H. WEIR. Was Mohammed sincere? — S. M. ZWEMER. Animistic Elements in Moslem Prayer. — T. B. HEALD. Moslems in the Caucasus during the War. — H. R. CALKINS. Mohammedans and the Unseen Presence. — A Mecca Paper on the Education of Women. — YU SHAO CHAI. A Chinese Moslem Tract. — P. W. HARRISON. Al Riadh, the Capital of Nejd.

Rivista degli Studi Orientali, t. VII, fasc. 4 :

E. CERULLI. Canti e proverbi somali nel dialetto degli Habar Auwál. — A. ZANOLLI. Sentenze ed aneddoti attribuiti a Menandro dalla tradizione gnomologica armena — E. CERULLI. Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrēhân; — Di alcune presunte consonanti nei dialetti somali. — C. FURLANI. Di una raccolta di trattati astrologici in lingua siriaca.

Bollettino. Lingue e letterature indo-iraniche : A. BALLINI. India. — L. BONELLI. Persiano.

T'oung Pao, Octobre et Décembre 1916 :

B. Laufer. Loan-Words in Tibetan. — H. Cordier. Sur une traduction latine inédite du *Tchoung Young* ; - La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking.

Nécrologie. H. Kern, G. M. H. Playfair, W. A. P. Martin, J. Tobar, R. Jeannière, par H. Cordier.

Mars et Mai 1917 :

B. Laufer. La mandragore. — G. Mathieu. Le système musical. — H. Cordier. Le christianisme en Chine et en Asie centrale sous les Mongols.

Nécrologie. Éd. Chavannes, A. Marre, par H. Cordier.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 NOVEMBRE 1918.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Huart et Cordier, *vice-présidents;* Allotte de la Fuÿe, Archambault, Basmadjian, Bigarré, Bourdais, Bouvat, Casanova, Danon, Dupont, Ferrand, Finot, Gaudefroy-Demombynes, Mayer Lambert, Macler, Meillet, Przyluski, Sidersky, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 10 mai est lu et adopté.

M. le Président fait l'éloge de M. Guimet, récemment décédé, et rappelle les services rendus à nos études par notre regretté confrère, pendant de longues années.

M. Sidersky ajoute à l'éloge de M. Guimet quelques souvenirs personnels.

Est élu membre de la Société :

M. Henri Maspero, professeur à l'École française d'Extrême-Orient, présenté par MM. Senart et Cordier.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. Cordier, au nom de l'auteur, M. Hoo Chi-tsai, *Les bases conventionnelles des relations modernes entre la Chine et la Russie ;*

Par M. Finot, au nom de l'auteur, M. Meillier, le *Catalogue de la bibliothèque royale de Luang-Prabang ;*

Par M. Sidersky, le tirage à part de sa *Note sur la chronologie samaritaine;*

Par M. Basmadjian, les cartes de l'Arménie et de la Cilicie qu'il vient de publier.

Les membres sortants de la Commission du Journal sont tous réélus.

M. le Président, après avoir donné communication d'une lettre du Ministère de l'Instruction publique, relative à l'ordonnancement d'un trimestre de subvention, annonce à la Société que, sur la proposition de M. Finot et avec l'assentiment de M. le Gouverneur général de l'Indochine, l'École française d'Extrême-Orient lui fait don d'une collection de manuscrits laotiens: des remerciements sont votés. Il donne ensuite des détails sur l'installation, qui se poursuit, des bibliothèques Chavannes et Barth.

M. Archambault, continuant son étude des monuments calédoniens, y signale des caractères qui auraient une valeur phonétique; leur classement serait basé, dans plusieurs cas, sur les nombres sacrés, tels que sept et douze, et présenterait des analogies avec le proto-égyptien.

M. Sidersky fait une communication sur *la date de la destruction du temple de Salomon,* laquelle eut lieu dans la 19ᵉ année de Nabuchodonossor, soit en 586 avant J.-C. Deux passages bibliques (II *Rois* et *Jérémie*), racontant l'événement dans les mêmes termes, sont d'accord sur l'année et sur le mois, mais diffèrent entre eux sur le quantième du cinquième mois; le 7ᵉ jour, suivant II *Rois;* le 10ᵉ jour, suivant *Jérémie.* Un passage de Flavius Josèphe signale que le second temple de Jérusalem fut détruit par les Romains, le 10ᵉ jour du mois Loüs (*Ab* des Juifs), exactement à la date où fut détruit le premier temple par les Chaldéens, date qui s'accorde avec le livre de Jérémie. M. Sidersky estime qu'il y avait dans les textes bibliques primitifs des lettres de l'alphabet archaïque pour représenter les chiffres, et que le 10 (*jod*) et le 7 (*zain*) pouvaient se confondre facilement, grâce à leur ressemblance.

M. Danon fait une observation au sujet de la date du jeûne, qui avait lieu le 9ᵉ ou le 10ᵉ jour.

M. Casanova étudie les diverses variantes d'un récit légendaire sur une pierre lumineuse, la fameuse *montagne,* que possédait Haroûn ar-

Rachîd, qu'il jeta dans le Tigre et qui fut retrouvée par des pêcheurs. Il montre qu'il est inspiré de la légende musulmane de Salomon et qu'il est peut-être le point de départ des contes des *Mille et une Nuits* où le khalife se déguise en pêcheur. Le thème du déguisement se serait ensuite développé et aurait donné naissance au cycle bien connu.

Après une discussion à laquelle prennent part MM. Danon, Gaudefroy-Demombynes et Basmadjian, la séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

DATE DE LA DESTRUCTION DU TEMPLE DE SALOMON.

Le deutérographe biblique, relatant la destruction du temple de Jérusalem par ordre de Nabuchodonosor, d'une rédaction identique dans les deux passages et qui est certainement l'œuvre d'un seul auteur, présente cependant de petites variantes dont il convient de rechercher l'origine.

Voici les deux passages parallèles de l'Ancien Testament :

II *Rois*, xxv, 8–9	*Jérémie*, lii, 12–13.
ובחדש החמישי בשבעה לחדש היא שנת תשע־עשרה שנה למלך נבוכדנאצר מלך בבל בא נבוזראדן רב־טבחים עבד מלך־בבל ירושלים : וישרף את־בית־יהוה. . . .	ובחדש החמישי בעשור לחדש היא שנת תשע־עשרה שנה למלך נבוכדראצר מלך־בבל בא נבוזראדן רב־טבחים עמד לפני מלך־בבל בירושלים : וישרף את־בית־יהוה . . . .
Le septième jour du cinquième mois, la dix-neuvième année du règne de Nébucadnetsar, roi de Babylone, Nébuzaradan, capitaine des gardes, serviteur du roi de Babylone, entra dans Jérusalem. Il fit brûler le temple de l'Éternel. . . .	Le dixième jour du cinquième mois, la dix-neuvième année de Nébucadretsar, roi de Babylone, Nébuzaradan, capitaine des gardes, au service du roi de Babylone, entra dans Jérusalem. Il fit brûler le temple de l'Éternel. . . . .

Sans nous arrêter à l'orthographe du nom du roi babylonien, appelé נבוכדראצר (avec *rech*) dans les livres de Jérémie et d'Ézéchiel, ce qui se rapproche de *Nabu-Kudūru-Ussur* des inscriptions cunéiformes, alors que les livres des *Rois* et des *Chroniques* l'appellent נבוכדנאצר (avec

noun), sans doute par suite de quelque déformation; sans insister davantage sur la petite différence dans l'énumération de la qualité du capitaine des gardes Nébuzaradan (עבד מלך־בבל «serviteur du roi de Babylone», עמד לפני מלך־בבל «au service du roi de Babylone», soit littéralement : «qui se tenait devant le roi de Babylone»), variante littéraire n'affectant pas le sens de la phrase, il y a lieu de remarquer cependant la différence dans la date indiquée. Les deux passages sont d'accord sur l'année, la *dix-neuvième de Nabuchodnossor* (586 avant J.-C.), ainsi que sur le mois, *le cinquième* (le mois *Abu*, commençant le 8 août); mais ils diffèrent entre eux sur le *quantième du mois : le 7e jour* (14 août), selon le livre des *Rois; le 10e jour* (17 août), selon le livre de *Jérémie*. Étant donnée l'uniformité de la rédaction dans les deux passages bibliques mentionnés plus haut, n'ayant évidemment qu'un seul auteur (probablement, le prophète Jérémie), la différence constatée ne peut avoir pour origine qu'une erreur de copiste. Et pourtant cette différence de date a donné lieu à l'institution, chez les *Caraïtes*, d'un double jeûne, *le 7e et le 10e jour du mois d'Ab* de leur année religieuse, en souvenir de la destruction du premier temple de Jérusalem, cependant que les *Juifs* ne connaissent que le jeûne *du 9 d'Ab*, en souvenir de la destruction du second temple par les Romains (en 70 après J.-C.).

Il nous paraît intéressant de rechercher laquelle de ces deux dates devrait être considérée comme la plus exacte. A cet effet, nous avons le précieux témoignage de Flavius Josèphe (*Guerre*, livre VI, chapitre IV, 5, soit XXVI dans la version d'Arnauld d'Andilly), lequel s'exprime ainsi :

> Lorsque Titus se fut retiré dans Antonia, il résolut d'attaquer, le lendemain au matin, dixième jour du mois *Lous* (ἡμέρα δεκάτη Λώου μηνός), le temple avec toute son armée. Ainsi on était à la veille de ce jour fatal auquel Dieu avait depuis si longtemps condamné ce lieu saint à être brûlé, après une longue révolution d'années, comme il avait été autrefois en ce même jour par Nabuchodnossor, roi de Babylone.

Le mois de *Lous* mentionné par le célèbre historien est le nom syro-macédonien du mois lunaire babylonien *Abu*, *le cinquième mois* de l'année lunisolaire de la Bible, que certains traducteurs avaient confondu avec le mois d'août de l'année julienne. Or, la conjonction astronomique de ce mois lunaire a eu lieu le 26 juillet 70, à 4 heures et 2 minutes, au méridien de Jérusalem. La lune ayant été alors près de son périgée, avec une latitude boréale de 3° 1′, l'apparition de la faucille a dû avoir

lieu le soir du même jour, soit environ 16 heures après la conjonction, de sorte que le premier du mois coïncidait avec le lendemain 27 juillet, et que c'est le 5 août suivant, le *10 Lous*, que le temple fut incendié par les Romains. Il est infiniment probable que, par suite du siège de Jérusalem, le Sanhédrin ne fonctionnait pas régulièrement et que le nouveau mois, n'ayant pas été proclamé officiellement le 27 juillet [1], n'avait commencé que le lendemain 28 juillet, de sorte que le mois *Ab* des Juifs était en retard d'un jour sur le mois *Lous* des Syriens. Le 5 août, jour de la destruction du temple était donc le *10 Lous* (des Syriens) et le *9 Ab* (des Juifs); voilà pourquoi la synagogue avait institué le jeûne du 9 Ab, jour de deuil en souvenir de ce triste événement [2].

C'est donc, suivant Flavius Josèphe, *le 10e jour du cinquième mois de la 19e année de Nabuchodnossor* que fut détruit le premier temple de Jérusalem, ce qui s'accorde avec le passage de *Jérémie* cité plus haut. Le passage du livre des *Rois* est donc erroné.

L'origine de l'erreur doit être cherchée dans le fait suivant. On sait que dans les textes anciens les nombres étaient représentés par des lettres de l'alphabet, suivant l'usage des peuples orientaux, y compris les Grecs (exemple : Ptolémée, dans son *Almageste*); que, dans les textes bibliques, le mot שבעה «sept» (II *Rois*) y était représenté par 𐤆 (*zain* phénicien), et le mot עשור «dix» (*Jérémie*) y était marqué par 𐤉 (*jod* phénicien), deux lettres de l'alphabet archaïque qu'on peut facilement confondre, à cause de leur ressemblance. Un copiste du passage de Jérémie, ayant pris la lettre 𐤉 pour un *zain*, soit par inattention, soit que le petit trait du milieu y était quelque peu effacé, y a substitué la lettre 𐤆 dans le passage du livre des *Rois*, et ces deux lettres

(1) La proclamation officielle du nouveau mois, le 30e jour de la lune, était faite par le président du Sanhédrin, après la réception réglementaire des témoignages de deux personnes ayant vu la nouvelle lune. En l'absence des témoins, la proclamation n'avait pas lieu et le nouveau mois ne commençait que le lendemain. (MAÏMONIDE, *Sanctification des nouvelles lunes*, chap. I.)

(2) A propos de l'institution rabbinique du *jeûne du 9 Ab*, notre savant confrère M. A. Danon nous signale le passage suivant du Talmud babylonien (*Taanith*, 29 *a*) :

אמר ר' יוחנן אלמלי הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי

R. Johanan a dit : «Si j'avais été parmi les rabbins de la génération d'alors, je ne l'aurais institué (le jeûne) que le 10 (d'Ab).»

Cette déclaration confirme notre thèse.

archaiques, exprimant des chiffres, ont été remplacées dans la suite par les mots בשׁבעה (au *septième* jour) et בעשור (au *dixième* jour) dans les deux passages bibliques cités.

D. SIDERSKY.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1918.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. HUART, remplaçant M. SENART, empêché.

Étaient présents :

MM. THUREAU-DANGIN, *secrétaire;* ALFARIC, ALLOTTE DE LA FUŸE, ARCHAMBAULT, BASMADJIAN, BIGARRÉ, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, Paul BOYER, CASANOVA, DANON, FERRAND, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GIESELER, MEILLET, MORET, PRZYLUSKI, SIDERSKY, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 8 novembre est lu et adopté.

Est élu membre de la Société :

M. le docteur G. GIESELER, présenté par MM. CORDIER et MORET.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société :

Par M. ALFARIC, sa thèse de doctorat ès lettres, admise avec la mention très honorable, sur *Les écritures manichéennes, leur constitution, leur histoire ;*

Par M. SIDERSKY, sa notice biographique sur le regretté Moïse SCHWAB : la *Notice sur J.-B. Guimet*, de M. E. MULSANT, et *Après la guerre, Notes d'économie politique*, d'Émile GUIMET.

M. ARCHAMBAULT termine sa communication sur les inscriptions à aspect alphabétique des monuments calédoniens par l'étude de plusieurs stèles, dans lesquelles il reconnaît l'influence du proto-égyptien, du grec archaïque, de l'étrusque, du carien, et, surtout, des alphabets de la Méditerranée occidentale. Des analogies avec le latin sont signalées, mais il n'y aurait pas trace d'influence hindoue.

M. ALFARIC fait part à la Société de ses recherches sur le *Livre des quatre coins du monde*, Évangile de Simon le Magicien ; il montre que

tous les textes parlant de Simon le Magicien ont pour base ce livre, aujourd'hui perdu, mais dont il est possible de reconstituer les données essentielles; d'après lui, Simon était le fils de Dieu, venu sur la terre pour aider la sagesse déchue que, nouveau Christ, il voulut ramener à son père.

MM. Casanova et Danon font quelques remarques.

M. le Président communique à la Société le programme du Congrès de la Syrie-française, qui se tiendra à Marseille au début de janvier, et en signale l'intérêt.

La séance est levée à 6 heures.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. Livres.

Ananda Ranga Pillai. *The Diary, translated from the Tamil by order of the Government of Madras.* Edited by H. Dodwell. Vol. IV-V. — Madras, Government Press, 1916-1917; 2 vol. pet. in-8°. [Don de l'India Office.]

**Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, tome 42 : Leclère (Adhémard). *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses.* — Paris, Hachette et Cie, 1917; pet. in-8°.

Annual Report of the Archæological Survey of India, Eastern Circle, for 1915-1916. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depôt, 1916; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1916-1917. — Peshawar, Government Press, 1917; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

(1) Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1913-1914. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1917; gr. in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of India. Brown (J. Coggia). *Catalogue raisonne of the prehistoric Antiquities in the Indian Museum at Calcutta.* Edited by Sir John Marshall. —Simla, Government Central Press, 1917; gr. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Archæological Survey of India. New Imperial Series, vol. X : *South-Indian Inscriptions*, vol. II, part II. *Pallaya Copper-plate Grants from Velurpagalam and Tandantattam...* edited and translated by Rao Sahib H. Krishna Sastri. — Madras, Government Press, 1917; gr. in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

Archives Marocaines, Publication de la Mission scientifique du Maroc, vol. XXIV : Mouhammad al-Qâdirî, *Nachr al-Mathânî*, traduction de Ed. Michaux-Bellaire, II. — Paris, Maison Ernest Leroux, 1917; in-8°. [M. I. P.]

Backer (Louis de). *L'Archipel Indien...* — Paris, Firmin-Didot frères et Thorin, 1874; in-8°.

Beaumier (A.). *Zoudh el-Kartas. Histoire des souverains du Maghreb (Espagne et Maroc) et Annales de la ville de Fès, traduit de l'arabe.* — Paris, Imprimerie Impériale, 1860; in-8°.

Biblia hebraica ... adjectis notis massorethicis, aliisque observationibus ... accurante M. Christiano Reineccio. — Lipsiæ, 1725, apud Bernhard Christoph. Breitkopffium. [Don de M. D. Sidersky.]

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 282ᵉ fasc. : Haussoullier (Bernard). *Traité entre Delphes et Pallana. Étude de droit grec.* — Paris, Édouard Champion, 1917; gr. in-8°. [M. I. P.]

Codera (Francisco). *Estudios criticos de historia árabe española.* Segunda serie. — Madrid, E. Maestre, 1917; in-16. [Éd.]

Codera (Francisco). † *In memoriam. Don Francisco Codera Zaidín. Murió en Fonz (Huesca) a 6 de Noviembre del año 1917, R. I. P.* — S. l. n. d.; in-16.

Cousin (Jules). *De l'organisation et de l'administration des bibliothèques publiques et privées. Manuel théorique et pratique du bibliothécaire.* — Paris, G. Pedone-Lauriel, 1882; in-8°.

Craster (Captain J. E. E.). *Pemba, the Spice Island of Zanzibar.* — London, T. Fisher Unwin, s. d.; in-8°.

Danon (Abraham). *Meïrath 'Enaïm... du Caraïte Élie Afèda Béghi* (1627) [Extrait]. — Paris, Imprimerie Nationale, 1915; in-8°. [A.]

A descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College, prepared... by Bhavabhúti Vidyāratna and Nilamani Cakravartti. No. 32. — Calcutta, Banerjee Press, 1917; gr. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

The Dinkard. The Original Pahlavi Text of the Second Part of Book VIII, by Darab Dastar Peshotan Sanjom. Volume XVI. — London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1917; gr. in-8°. [Don de M. Hormusji Cowosji Dinshaw.]

Dutens (Alfred). *Essai sur l'origine des exposants casuels en sanscrit.* Ouvrage récompensé par l'Institut (concours Volney, 1884). — Paris, F. Vieweg, 1884; in-8°. [Don de Mme Dutens.]

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1917-1918. — Paris, Imprimerie Nationale, 1917; in-8°. [M. I. P.]

E. J. W. Gibb Memorial, vol. XXIV. *Die auf Sudarabien bezuglichen Angaben Našwān's im Šams al-'Ulūm gesammelt, alphabetisch geordnet und herausgegeben* von 'Azimuddīn Aḥmad, Ph. D. — Leyden, E. J. Brill; London, Luzac and Co., 1916; in-8°. [Dir.]

Érémian (Le R. P. Simon). Série complète de ses œuvres (en arménien, sauf indication contraire). — Venise, imprimerie Saint-Lazare.

— *Zoologie et anatomie*, 1896; in-16.

— *Minéralogie*, 1898; in-16.

— *Dictionnaire des sciences pratiques*, 1900; in-8°.

— *Tourhin*, 1903; in-8°.

— *Le Supérieur mékhitariste. Biographie de l'abbé général des Mékhitaristes de Venise, Mgr Kuréghian*, 1904; gr. in-8°.

— *Le Tourment*, 1904; in-16.

— *Lathénik*, 1904; in-16.

— *Anatomie de Manouk de Pontus*, 1901; in-16.

— *Biographie du P. Alishan*, 1902; in-8°.

— *Malédiction*, 1903; in-16.

— *Tourkin*, 1903; in-16.

— *Le Tournant*, 1904; in-16.

— *Le Pèlerinage*, 1905; in-16.

— *L'Esprit arménien*, 1906; in-16.

— *Figures nationales. Les littérateurs arméniens*, 1913-1914; 8 vol. in-16.

— *Tableaux*, 1913; in-16.
— *Darwinisme*, 1913; in-16.
— *Constantinople. Impressions*, 1913; gr. in-8°.
— *Parandzèm*, 1913; in-16.
— *Tableaux. Poèmes en prose* (en français), 1914; in-16.
— *Histoire de la littérature. Le beau*, 1915; gr. in-8°.
— *Nos morts* (en français), 1917; pet. in-8°.
— *La Conversion*, 1917; in-16.
— *Vêpres arméniennes* (en français), s. d.; pet. in-8°.
— *Les Gouttes*, s. d.; in-16. [Don de l'auteur.]

Exner (A. H.). *Japan : As I saw it.* — London, Jarrold and Sons, s. d.; in-8°.

Fergusson (W. N.). *Adventure Sport and Travel on the Tibetan Steppes.* — London, Constable, 1911; in-8°.

Gazetteers. *Bengal District Gazetters.* Mymensingh, by T. A. Sachse. — Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt, 1917; in-8°.

Burma Gazetteers. Pegu District, volume A. — Rangoon, Government Printing, 1917; pet. in-8°.

Central Provinces District Gazetteers. B. Volumes, Statistical Tables (1891-1914), Balaghat, Betul, Chanda and Wardha Districts. — Bombay, British India Press, 1916; pet. in-4°.

— *Addenda et Corrigenda*, Akola, Amraoti, Balaghat, Betul, Damoh, Drug, Hoshangabad, Nimar, Raipru, Seoni and Wardha Districts. — S. l. n. d.; pet. in-4°.

Punjab District Gazetteers. Volume B. XXX. Lahore District. Statistical Tables, 1916. — Lahore, Government Printing, 1917; in-8°.

Grande Guerre 1914-15-16-17 . . . Nomenclature des journaux, revues, périodiques français paraissant en France et en langue française à l'étranger, par l'Argus de la Presse. — Paris, édité par les Bureaux de l'*Argus*, mai 1917; in-8°. [Dir.].

Hira Lal, Rai Bahadur. *Descriptive List of Inscriptions in the Central Provinces and Berar.* Compiled under the orders of the Local Administration, Central Provinces and Berar. — Nagpur, Government Press, 1916; pet. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Huart (Cl.). *Les légendes épiques de la région de Ghazna* (Extrait). — Paris, Auguste Picard, 1917; in-8°. [A.]

Kern (H.). *Verspreide Geschriften onder zijn toezicht verzameld.* VI : Indonesië in 't algemeen, slot Inscripties van den Indischen Archipel. Eerste Gedeelte. — 's Gravenhage Martinus Nijhoff, 1917; in-8°. [Institut Royal des Indes néerlandaises.]

Kúnos (Dr. Ignácz). *Forty-four Turkish Fairy Tales.* Collected and translated, with Illustrations by Willy Hogang. — London, G. Harrap and Co., s. d.; pet. in-8°.

Latourette (Kenneth Scott). *The History of early Relations between the United States and China, 1784-1844.* — New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1917, in-8°. [A.]

Laufer (Berthold). *Concerning the history of Tinger-Prints* (Extrait). — Chicago, 1917; gr. in-8°.

— *The Reindeer and its Domestication* (Extrait). — S.l., 1917; gr. in-8°.

— *Supplementary Notes on Walrus and Narwhal Ivory* (Extrait). — Leide, E. J. Brill, 1917; gr. in-8°.

— *Origin of the word Shaman* (Extrait). — S. l., 1917; gr. in-8°. [A.]

List of Sanskrit, Jain and Hindi Manuscripts purchased by order of Government and deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1915-1916. — Allahabad, Government Press, 1917; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Macdonald (D.). *The Oceanic Languages, their grammatical Structure, Vocabulary, and Origin.* — London, Henry Frowde, 1907; pet. in-8°.

Martel (E. A.). *La Côte d'azur russe* (*Riviera du Caucase*). — Paris, Ch. Delagrave, s. d.; in-4°.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. George Foucart. — XXI. Gauthier (Henri). *Le Livre des rois d'Égypte,* t. V : Les Empereurs romains. — XXIX. Berchem (Max Van). *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum,* III, 2. — XXXV. Casanova (Paul). *Essai de reconstitution topographique de la ville d'Al Fousṭâṭ ou Miṣr,* I, 2. — XXXIX. Clédat (Jean). *Le monastère et la nécropole de Bahûit,* II, 1. — XL. Prost (Claude). *Les revêtements céramiques dans les monuments musulmans de l'Égypte.* — Le Caire, imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916-1917; in-4°. [M. I. P.]

Nordeman (Edmond). *Chrestomathie sino-annamite, comprenant 508 textes, en quatre volumes.* — Hanoi, imprimerie Mac-Dinh-Tu, 1917; 4 vol. in-8°. [A.]

Nussac (Louis de). *Charles de Lasteyrie, agronome, économiste et naturaliste, candidat à l'Institut National (15 janvier 1914)* [Extrait]. — Brive, 1917; in-8°. [A.]

Renan (Ernest). *Drames philosophiques.* — Paris, Calmann-Lévy, s. d.; in-8°.

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1917. — Rangoon, Government Printing, 1917; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Roche (Marcel). *Le philanthrope Charles de Lasteyrie, importateur de la lithographie en France. Étude biographique suivie d'une étude graphologique, par M. Et. Giron, et d'une Notice bibliographique.* — Brive, imprimerie Roche, 1896; in-8°. [Don de M. L. de Nussac.]

Stanley (H. M.). *Dans les ténèbres de l'Afrique. Recherche, délivrance et retraite d'Emin Pacha.* — Paris, Hachette et Cie, 1890; 2 vol. gr. in-8°.

Ujfalvy (Ch.-E. de). *Mélanges altaïques.* — Paris, Maisoneuve et Cie, 1874; in-8°.

II. Périodiques.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances, janvier-juin 1917. — Paris, Auguste Picard, 1917; in-8°.

L'Afrique française, juillet-novembre 1917. — Paris, 1917; in-4°.

American Journal of Archæology, XXI, 2-3. — Concord, N. H., The Rumford Press, 1917; in-8°.

The American Journal of Philology, XXXVIII, 2-3. — Baltimore, B. Z. Gildersleeve, 1917; in-8°.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXIII, 4; XXXIV, 1. — Chicago, The University of Chicago Press, 1917; in-8°.

Ararat, 1917, nos 4-7. — Etchmiadzin, 1917; in-8°.

The Asiatic Review, XII, 34-36. — London, 1917; in-8°.

L'Asie française, juillet-septembre 1917. — Paris, 1917; in-4°.

Bessarione, XXI, 2-3. — Roma, 1917; in-8°.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXXIII, 2. — 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1917; in-8°.

Boletin de la Real Academia de la Historia, LXXI, 1-5. — Madrid, Fortanet, 1917; in-8°.

Bollettino delle publicazioni italiane ricevute per diritto di stampa. Num. 199-204. Indice alfabetico, 1916. — Firenze presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1917; in-8°. [Dir.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, année 1916, 2e livraison. — Paris, Imprimerie Nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1916, in-8°. [M. I. P.]

* *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XVI, 2, 4 et 5; XVII, 1-2. *Liste des publications.* — Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1917; gr. in-8°.

**Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, XII, 2; XIII, 1. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1916; in-4°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-octobre-décembre 1917. — Toulouse, Édouard Privat, 1917; in-8°.

Comité des travaux historiques et scientifiques. Bulletin de la Section de Géographie, t. XXXI, année 1916. — Paris, Imprimerie Nationale (Ernest Leroux, éditeur), 1917; in-8°. [M. I. P.]

Correspondance d'Orient, nos 170-180. — Paris, 1917; in-8°. [Dir.]

Epigraphia Indica, XII, 8; XIII, 3-4. — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1915; in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

**The Geographical Journal*, August 1917. January 1918. — London, 1917-1918; in-8°.

**La Géographie*, XXXI, 5. — Paris, Masson et Cie, 1917; gr. in-8°.

India, July 13, 1917; January 4, 1918. — London, 1917-1918; in-fol. [Dir.]

The Indian Philosophical Review, I, 1. — Bombay, Elphinstone Circle, 1917; in-8°. [Dir.]

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New Series, XIII, 2 et 3. Index of vol. VIII, 1912. — Calcutta, 1917; in-8°.

Journal des Savants, avril-septembre 1917. — Paris, Hachette et Cie, 1917; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXXVII, 1-2. — New Haven, Yale University Press, 1917; in-8°.

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, X, 8. — Bombay, British India Press, 1917; pet. in-8°.

**The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, No. LXX. — Bombay, 1917; in-8°.

**The Journal of the Burma Research Society*, VII, 2. — Rangoon, Baptist Mission Press, 1917; in-4°.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, VIII, 3. — Edinburgh, T. and A. Constable, 1917; in-8°.

**Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*. Volume XLVIII, 1917. — Shangai, Kelly and Walsh; in-8°.

**Journal of the Panjab Historical Society*, VI, 2. — Calcutta and Lahore, 1917; in-4°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, July-October 1917. — London, 1917; in-8°.

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. VI, p. 75-155. — Calcutta, 1917; in-4°.

The Moslem World, VII, 3-4. — Concord, N. H., Missionary Review Publishing Co., 1917; in-8°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, XXII, 1. — Paris, Imprimerie Nationale, 1917; gr. in-8°.

**Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, July-October 1917. *Annual Report*, 1916. — London, 1916-1917; in-8°.

Panorama, n°s 27-38. — Paris, 1917; in-fol. [Dir.]

**Polybiblion*, août-décembre 1917. — Paris, 1917; in-8°.

**Revue archéologique*, janvier-juin 1917. — Paris, Ernest Leroux, 1917; in-8°.

**Revue critique*, 51e année, n°s 25-52. — Paris, Ernest Leroux, 1917; in-8°.

**Revue de l'Histoire des religions*, LXXV, 2-3. — Paris, Ernest Leroux, 1917; in-8°.

**Revue du Monde Musulman*. Vol. XXXII : H. Z. Rabino. *Les Provinces caspiennes de la Perse. Le Guîlân*. — Paris, Ernest Leroux, 1915-1916; in-8°.

**Revue hispanique*, n° 98. — Paris et New-York, 1917; in-8°.

**Revue indochinoise*, mars-août-novembre-décembre 1917. — Hanoi, 1917; in-8°.

Revue sémitique, octobre 1914. — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8°.
Rivista degli studi orientali, VII, 3. — Roma, presso la Regia Università, 1917; in-8°.

Straits Branch, Royal Asiatic Society, Journal, Nos. 70, 74, 75, 76. — Singapore, 1916-1917; in-8°.
Studi italiani di filologia indo-iranica, diretti da Francesco L. Pullé, vol. IV, V, VI. — Firenze, G. Carnesechi e figli, 1901-1905; in-8°.

T'oung Pao, XVII, 3. — Leide, E. J. Brill, 1917; in-8°.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XII, XIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

P. Finot.